اس ملك على المنار

المنار تأليف الامام الهمام ابي البركات حافظ الدين الشيخ عبد الله بن احمد الشهير بالنسفي المتوفي في سنة عشرة وسبعمائة

الكتب العقد العقل التشيئة المشي المسخ

العلم بثبوت الاحوال للادلة اما لنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او لعرضها كقولنا العام يفيد القطع وأما للنوع كقولنا الامر للوجوب او لعرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه علي ... العقائد

عرف اصول الفقه بطريق الاجمال والادلة

ما يفيد معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال والعرف بهذا التعريف المذكور انه العلم على التصديق بالمسائل الاجمالية من حيث افادتها الاحكام

ولم يعرف العلم بالقواعد الكلية ليتوصل بها الى استنباط الاحكام لانه العرف بهذا التعريف نفس معرفة تلك الاحوال لا ما يفيدها

وذكر ان محمود ... فلا يكون ظرفا ...

وفي قرب الصلاة موجود

والجواب ان المكان عند القائل به

والجواب ان المكان

اجيب عن هذا الاعتراض

وقد اجيب عن هذا الاعتراض بان المكان عند القائل بالسطح ليس بمعدوم في نفسه الامر بل في الخارج وهو ليس بمراد ههنا فخ يرد ان يقال يمكن اتجاه المتحرك الى المعدوم بالاوضاع البعد او القرب منهما فتامل

حضرت موسى صلوات الله عليه حضرتلرينك والده سينك اسمى يحيبذ در معلوم اوله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لله الحي الاحد حمدا لا يحتويه الحد على ما اولانا علم الفروع وجنى من ازاهر روضة
الروع واستنبطها العلماء بايراد الاراء من اصول الشروع واروى بها ظماء ال
سجالهم غلال عطاش الجموع وآواهم الله الى الجنان والربوع وقرابهم بفروع
الاطعمة والرتوع والصلاة والسلام على ذي اللواء المرفوع محمد المبعوث
من انضع رفاع الينبوع وعلى آله واصحابه العابدين بنيتهم بالخلوص والخضوع ما آل غروب
وطلوع وما لغروب وضوع وبعد يقول عبد اللطيف بن فرشته اوصله
الله الى جنته بر تشده ان ارباب البطانة واصحاب الفطانة من خلص احبابي
ومختلص ماتي قالوا ان كتاب المنار للامام الحبر سيد الاحرار والهمام النحرير سند
الاحبار بديع الفضل في الاعصار ما رات مثله الابصار مولانا حافظ الدين
النسفي الفائز بالنوال الوفي اسكنه الله فرحة مفتح الازهار واركنه
في جنة تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة والمنار طاير في الاقطار كالامطار
سائر مسيرة انضار الانظار صائر اهالي الامصار انارا لكن كشف اسراره
والتعمق في الاغوار قد ارى في افئدة الرائدين نارا وكان له شروح رجال
طوال بنال من طالعها ملال كلال نسئلك ان تشرحه شرحا على طريقة الحل مختصرا
مقاصد المتن حل حاويا على عوائدها البديعة خاويا عن زوائدها الشنيعة
وعلى لطايف فوائد جيدة جديدة وشرايف فرائد سديدة سديدة فقلت
لهم اني وهن العظم مني ووهت الطبيعة والقوى وفاتت القطعة

واجوى

واجوى وطبت ولا ربي عدة العلل ووجبت وقاربني علة الاجل
مع انكدار اواني بفقد آمال وحول وانتشاره بناني من نايبات وحول
والعلم حال حاله الى التحول وبطل والجهل جال جاهه الى الفحول وبطل وان
الصنايع هيهات ايقاح الامل فاعادوا الالحاح على تاتيا وعنان الاقتراح
الى ثانيا فنظرت لو كثر الاعتذار والالتماس لو صل الى ضرب اخماس باسداس
فلاح لي ان ليس فلاح سوى اسعاف حاجتهم والانجاح فايقنت كلامهم
وشرعت مرامهم متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع و
المآب الحمد لله الذي هدانا اي دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي
الدلالة الموصلة الى المطلوب كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي
في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وصل اليه بالفعل او لا
فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت وقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى لكن الاستعمال في معنى الدلالة
الموصلة اكثر ولهذا عرفها المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء
استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليه الرازي
ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها لم ار في ايرادها جدوى لكونها
مدافعة ودعوى الى الصراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية
وهذا تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة
واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها والصلاة على من اختص بالخلق
وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية العظيم
بالعظيم اتباعا بقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص به هو
محمد عليه السلام ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي عليه السلام
القرآن يعني تأدب بآداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى
اي احتماله ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى

فی معروفه ولا تبسطها کل البسط وتحمل الاذی انما یکون بصبر قوی وهو علیه السلام
کان صبوراً التحمل الاذی اکثر من ان یحصی قال علیه السلام صل من قطعک واعف
عمن ظلمک واحسن الی من اساء الیک وما امر علیه السلام غیره بها الا بعد تخلقه بها
وعلی آله الذین قاموا بنصرة الدین القویم ای المستقیم الدین معقول علی الدین الحق و
علی دین غیر الحق قال الله تعالی ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فالدین معقول علیهما بالا
لاشتراک اللفظی وعلی الادیان الحقة بالاشتراک المعنوی بالتشکیک لان بعض الادیان
اشد من بعض کیفیة وکمیة وما شانه ذلک لا یکون متواطیا الدین وضع الهی
سائق لذوی العقول باختیارهم المحمود الی الخیر بالذات احترز بقوله الهی عن الاوضاع
الصناعیة وبقوله سائق عن الاوضاع الالهیة الغیر السائقة کانبات الارض و
بقوله لذوی العقول عن افعال الحیوانات المختصة بالاحیان وبقوله باختیارهم
عن الاوضاع السائقة لا بالاختیار کالوجدانیات وبقوله المحمود عن الکفر وقوله
بالذات متعلق بسائق یعنی الوضع الالهی بذاته سائق لانه ما وضع الا لذلک والخیر
حصول الشیء لما من شانه ان یکون حاصلا له ای یناسبه ویلیق به والقوم بینه
وبین الکمال اعتباری فان ذلک ای الحاصل المناسب من حیث انه خارج من القوة الی
الفعل کمال ومن حیث انه مؤثر خیر اعلم ان اصول الشرع ذکر اعلم تنبیها علی ان ما بعده
مما یجب ان یصغی الیه کما فی قوله تعالی فاعلم انه لا اله الا الله کل مفهوم مرکب لا بد من تصور
طرفیه ولو بوجه ما فنقول الاصل ما یبتنی علیه غیره من حیث یبتنی علیه وهذا القید
لا بد منه اذ رب اصل یکون مبنیا علی غیره وهذه الاصول مبنیة علی علم التوحید
فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما یبتنی علی غیره والشرع عبارة عن البیان والاظهار
قال الله تعالی شرع لکم من الدین ما وصی به ای بین واظهر قال الشارح یجوز ان یراد بالمصدر
هنا الفاعل ای الشارع وهو الله تعالی او الرسول علیه السلام ویکون اللام فیه للعهد
لکونه معروفا عند الفقهاء وتکون الاضافة لتعظیم المضاف او المفعول فیکون اللام
للجنس واضافته لتعظیم المضاف الیه وفیه اشارة الی ان المشروعات ثابتة بهذه الاصول

یجب تلقیها بالقبول وهذا التوجیه انما یستقیم اذا لم یکن حمل المصدر علی معناه کما
فی قوله رجل عدل وههنا کذلک لان الاصول لیست اصول النفس البیان والاظهار ان
الشرع ههنا لیس بمصدر بل هو اسم لهذا الدین یقال شرع محمد کما یقال شریعة محمد صلی
الله علیه وسلم وفی صحاح الجوهری الشریعة ما شرع الله لعباده من الدین واتمام قیل
اصول الفقه لیکون اعم فائدة لان الاصول اصول لعلم الکلام ایضا والشرع شامل له
کما للفقه ولو قیل اصول الفقه لا فادت الاضافة الاختصاص حتی توهم اختصاص الاصول
بالفقه کذا قالوا ولقائل ان یمنع الافادة ولئن سلم فلا نسلم الافادة مطلقا بل من جهة
استنباط المعانی الفقهیة بدلالة الافادة فالاولی ان یقال الشرع بمعنی المشروع
والمراد به الاحکام النوعیة مرادف للفقه لئلا یلزم الزیادة علی قدر الحاجة ولئلا
یلزم الفساد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا یصح ان یکون اصلا بالاعتبار
المذکور والا ان یکون اصلا باعتبار الفقه لانه غیر مذکور فلا بد من التنبیه علیه وانما قال
اصول الفقه الشرع لبیان الاصطلاح ثلثة الکتاب والسنة واجماع الامة قدم
الکتاب لانه حجة من کل وجه واعقب السنة لان حجیتها ثابتة بالکتاب واخر الاجماع
لتوقف حجیته علیهما والاصل الرابع القیاس انما اطلقه اختصارا وقیده في الاسلام
بقوله المستنبط من الاصول الثلثة احترازا عن القیاس العقلی مثال ما
ای الاستخراج من النص قوله تعالی ولا تقربوهن حتی یطهرن فان حرمة القربان معلولة
بعلة الاذی وهو موجود فی اللواطة فیحرم ومثال الاستنباط من السنة قوله علیه
السلام الهرة لیست بنجسة لانها من الطوافین علیکم والطوافات فعلة الطواف
علیها سواکن البیوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا فی الزنا انه یوجب حرمة
المصاهرة قیاسا علی الوطی الحلال لان العلة هی الجزئیة وهی موجودة فی الزنا
فان قلت القیاس ان کان اصلا فلم لم یقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان
لم یکن فلم قال والاصل الرابع القیاس قلنا افرده بالذکر لان الثلثة کانت اصولا
لعلم الکلام والفقه والقیاس اصل للفقه فقط او للاشارة الی انحطاط رتبته لانه

القياس اصل بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة
ولهذا لا يصار اليه الا عند العجز عنها فان قلت الاية المأولة والعام المخصوص والاجماع
المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة
الاول القطع وعدمه بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعدل بها
الا عند العجز عن الكتاب فينبغي ان يؤخر ذكرها قلنا ذلك في اخبار الاحاد وانما الثلثة المطلقة
في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والاحاد وبالقسمين الاولين يجوز
نسخ الكتاب او لان الثلثة مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من
الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يؤخر الاجماع
بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز
فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع
ممنوع فانه جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار
الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال بهذه الثلثة
صدرت لتوجيه كلام واقع لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت
الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري وباثار الصحابة
فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه الاحكام غير خارجة عنها اما شرايع من
قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم ينكرها والتعامل
ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدلائل كما في الاصول الثلثة والعمل
بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بقوله عليه
السلام اصحابي كالنجوم وجه الحصر على الاربع ان ما هو الحجة في حقنا ان كان من الله فهو
الكتاب وان كان من غيره فان كان الرسول فهو السنة وان كان غيره فان اتفقت
الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب
اللام فيه للعهد وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على
كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه

فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم واما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلثة الاول وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر توضيح

قوله كما في الاشياء الستة المذكورة في حديث الربوا وهي الذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والملح فان الربوا كان خاصا بها بتفسيره ثم عمم في كل مكيل وموزون قياسا عليها بعلة القدر والجنس كما يجي في محله عزمي زاده

فالقرآن وهو في اللغة مصدر غلب في عرف العام على المجموع المعين من كلام الله
المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له
وباقي الكلام تعريف للقرآن لا لان المجموع تعريف للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود
في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف
بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة
كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام فيه بدل عن الاضافة او للعهد لكونه عليه
السلام معروفا بينهم كما يقال جاء الامير وان لم يكن معهودا في الخارج وبه
خرج سائر الكتب السماوية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها
غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف وهو جمع
فيه صحايف القرآن وبه يخرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله اي على تقدير الاحصان
فان قلت ان اردت من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور
المصحف موقوف على تصور القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا
لم يخرج ما نسخت تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على
تصور القرآن بمفهوم شخصي معروف عند كل احد حتى ان الصبيان يحفظونه
ويتدارسونه والقرآن بمفهومه العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم
الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع مشخص معروف عند كل
احد مقسوم الى السور والايات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية
قلنا هذا التعريف له من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن
من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية او بعضها فاطلقوا القرآن
على الجزء كما اطلقوا على الكل فلا بد ان يوخذ القرآن في عرفهم على وجه يصدق
على الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي يتناولهما وذلك
انما يكون بتحصيل صفات مشتركة بينهما مختصة وهي كونه منزلا على الرسول
صلى الله عليه وسلم

مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا لانه ليس
بمشترك بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فللقرآن مفهوم تشخص في العرف العام
وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي لا يعتبر فيه الخاص وهو دليل الفقه
المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع تواطؤهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي
بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته
خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحفه لا في المصاحف فيكون هذا
الوصف زايدا لا حاجة اليه قلت الالف واللام في الجمع للجنس اذا لم يكن للعهد فلا
يخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف فلا نم
كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه
للاخراج غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة
ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما هذا على قول الجصاص ظاهر لانه جعل المشهور احد
قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة
يكون تاكيدا ومما يورد على التعريف التسمية في اوائل السور فان الحد صادق
عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من مذهب ابي حنيفة رحمه الله لانه لم يتكلم
ولم يتعلق بها جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض والجواب انها من القرآن
على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم
انها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم يكفر جاحدها لمكان الشبهة في
كونها قرآنا ولم تجز بها الصلاة لشبهة الاختلاف في كونها آية واما قراءتها اي نفس
والجنب فانما جازت بقصد التيمن لجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند قصد الشكر
لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الرمي
لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب وفيه
تشبيه الفاظ القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه
تعريف للخاص مطلقا لا من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا

في شرح منار الانوار وجامع الاسرار ولقائل ان يقول المص قال اولا هو
اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم والمعنى الى ثمانين قسما ومن جملة ذلك الخاص
والعام فيعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريفا لخاص القرآن
بلا محالة فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على القرآن لان كلامه
في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذات الله ولم يرد به ان النظم و
المعنى جزآن من القرآن لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في
القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس نظما مهملا بل نظم دال على المعنى لا يقال المتشابه
قرآن وليس له معنى لان له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته قبل يوم القيمة وفيه
رد لمن زعم ان المعنى المجرد قرآن وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ولهذا
جوز القراءة بالفارسية في الصلاة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها
فقال وهو اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلاة واقام
العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز لانها حالة
المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما قال نوح بن
مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان
الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلاة بدون القراءة
لانه اسم اي القرآن للنظم المتعلق بالمعنى وانما يعرف احكام الشرع اي الاحكام
الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن احترز به عن القصص والامثال والمواعظ
الواردة في القرآن لان نظرهم ليس فيها والمراد من الحكم ههنا المحكوم به
ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما بمعرفة اقسامهما اي اقسام
النظم والمعنى اورد كلمة انما ردا على من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن
فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامهما
على تاويل المذكور اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا والاقسام كلها مذكورة
في المتن وجه انحصار الاقسام اما اقسام النظم والمعنى فان كان الاول

فاما بحسب دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته
فاما ان يعتبر فيها الظهور او لا فان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني
وان كان بحسب استعماله فهو القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا
يعلم فيه الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم قيل لوجه الشيء
طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه يستعمل بحسب المقام او لا في قوله
النظم صيغة ولغة وكلمة يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظم
صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان ينبغي ان
يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل فيه مثل الصلاة والزكوة وغيرها
قلنا اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة ان انضمت
اليها كان المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاسراء هو الاذهاب ليلا الا انه ذكر الليل
كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص تاكيدا لاهتمام
المتكلم بالمخصوص وههنا لما كان للخصوص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان
التفرقة بين رجل ورجال خصوصا وعموما تثبت بالصيغة لا بالمادة خصها
بالذكر ثم عمم الكلام والصلوة والزكوة ونحوهما لم يخرج من الاقسام المذكورة واستعمالها
في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال بالهيئة
وان جعلت موضوعة مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى
والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمأول لان اللفظ اما ان
يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما على الانفراد فهو الخاص او على الا
شتراك بين الافراد فهو العام فان كان الثاني فان ترجح البعض على الباقي
فهو المأول والا فهو المشترك والثاني وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة
ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا فان
ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد

الصيغة

الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا
فالمحكم ولهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل و
المتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه بغير الصيغة او بنفسها
فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان
البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه فان قيل اقسام المقابل لا تخلو
اما ان تكون خارجة عن تقسيم البيان او داخلة فان كان الثاني لزم ان يقال
الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال واقسام
اللفظ والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يقل ثمانية لان المقصود من ذكر
اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل
انها خارجة عنها ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم
النظم والمعنى باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا تحصيل
احكام معرفة الشرع وانما تحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والا
جمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة
في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان كان
ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية قدم اقسام النظم
لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني
اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال
بعبارة النص والا فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان
توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة
وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلالات الفاسدة
سيجيء بيانها الاولى ان يتمسك فيها بالاستقراء التام الذي هو حجة [illegible] الكتاب

مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه وقيل الخ قوله معرفة تسامح لان المعرفة
صفة قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بغيره لا يستقيم
وكان المناسب ان يقول الرابع في افادته الحكم ويمكن ان يقال معرفة
مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضاف
اي معرفة قسم خامس يشتمل الكل اي اقسام العشرين السابقة لان
كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع
والترتيب والمعاني والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها
ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام
عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم الى اقسام هو باعتبار
يشتمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهلم جرا الى آخر الاقسام
فتكون في الحقيقة تقسيمات لا تقسيمات وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها
اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم
اختص بكذا اي تفرد به وقس عليه سائر اسماء الاقسام وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل
الراجح والمرجوح فيقدم الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم
قطعيا او ظنيا او واجب التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة لا تشمل
انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها اقسام معناه وقوله قسم خامس
انما يصح ان لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا نعم الا انه لما توقف
معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة
ايضا مجاز لان الاقسام انما تكون متقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظم
واحد خاصا ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص
اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس يتناول المهملات والمستعملات وما يكون
دلالته بالطبع او العقل وضع لمعنى واحد خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع

تقدير ج

يحصل من ضرب

اربعة صح

قوله والحق اه يتبادر منه انه جواب
اخر عن الاعتراض المذكور بعده ثم الفرق
بين الاقسام الاربعة والقسم
الخامس فتسليم الاول تسليم للثاني
ومنعه منعه وليس كذلك بل هو
اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو اليس الاقسام الاربعة
ايضا كذلك وتقرير الجواب
ان الفرق ظاهر بجواز الافتراق
بين الاربعة بعضها عن بعض
بخلاف الخامس فانه عام لكل
منها فلا يجوز افتراقه عنها
فمجازيته في المرتبة الثانية بالنسبة
الى الاربعة الاولى فافهم
لمحرره محمود ابنه جي زاده

والمشترك

والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج به المجمل لان معناه
غير معلوم للسامع وقيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر
الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام
المعاني بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به
عن المشترك فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول
والمراد منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات
لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما لذات مرقوقة
ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد
صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ متناولا له مع قطع النظر عن ان يكون له
افراد كالمسلم فانه موضوع لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد خرج به العام
كالمسلمين فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستدركة
في التعريف لانها للافراد والتعريف للحقيقة قلنا لا استبعاد اذا كان الغرض بيان
الغنية وتطبيقه على الافراد لان القسمة للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع
بقوله كل ثان باعراب سابقه من جهة واحدة وهو اما ان يكون خصوص الجنس او
خصوص النوع او خصوص العين كانسان ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء
من قبيل حصول صورة الشيء فافهم
معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في
احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم
بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا او ظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ
المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا
مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلنا كلا لانا بالنسبة الى
الاهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينا
خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه
وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك انه مقدم طبعا

لان الوضع
تعيين اللفظ
بازاء المعنى
ومحال ان
يضع الواضع
اللفظ بازاء
معنى ولا يعلم
ذلك منكور

ان صح

فقدمه ووضع للتناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع
الصارفة عن الحقيقة ان يتناول المخصوص قطعا يقينا اي قاطعا ارادة الغير فاذا قلنا
زيد عالم وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز
الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل كالمعدوم فلا يمنع القطع الا يرى ان من لم يقم
تحت حائط غير مائل لا احتمال سقوطه لا يلام واذا كان مائلا يلام ولا يحتمل البيان
اي بيان التفسير لانه يحتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع
يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان
المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص يحتمل البيان فجوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد
لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة او لازالة الخفاء وهي لازمة
واثبات الثابت او نفي المنفي محال لا يقال هذا مصادرة على المطلوب لان المدعى
عدم احتمال البيان والدليل كونه بينا في نفسه فلا يجوز هذا تفريع لما ذكر من قوله ولا يحتمل
البيان الحاق التعديل اي الطمأنينة في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلسة
بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابي صلى في المسجد وترك
التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله اركعوا واسجدوا
على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعي لان قوله اركعوا خاص معلوم
معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه وهو وضع الجبهة على الارض
ولا يحتمل البيان ومتى الحق التعديل به فجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد
وذا لا يجوز فان قلت يثبت انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز
ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لا نسلم ان كل منقول شرعي
محتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل وقد تكلم
هو انه قيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطمأنينة بامر الركوع والسجود على
سبيل الوجوب جائز نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء وهو ان يتابع
في افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل تمامه مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء

عند مالك

عند مالك لانه عليه السلام واظب عليه ولو جاز تركه لفعله مرة تعليما للجواز
والترتيب وهو شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه كلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك
لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد بوضوئه الصلوة او الاباحة
وهي شرط عند الشافعي لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات في آية الوضوء وهي قوله
تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برؤسكم
خاصان معناهما معلوم وهو الاسالة والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه
الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له فيبطل فان قلت فلم لا اوجبتم النية والوضوء
في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلت لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء
بالخبر كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا بالسنة اظهارا
للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه آخر فان الوضوء لا يلزم بالنذر ولا
بالشروع والصلوة تلزم كذا قاله الشارح وللقائل ان يقول هذا التفاوت بينهما
بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكمليهما ومكملاهما لا يلزمان بالنذر ولا بالشروع
فان النذر بالطمأنينة مثلا غير ملتزم فالاوجه ان يقال الادلة السمعية اربعة
انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة والمحكمة المتواترة وقطعي الثبوت
ظني الدلالة كالآيات المؤولة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاخبار الآحاد التي مفهومها
قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني
والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فتخير
ثبوت التعديل من القسم الثالث لانه عليه السلام امر بالاعادة ثلاثا وقال للاعرابي
قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر النية فلا يدل على وجوبها لانها
انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا خبر التسمية لانه مثله يستعمل
لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة يدل على رجحان الفعل على الترك
اذ الاصل عدم الوجوب الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على المضمضة والاستنشاق

مع انها سنتان وخبر الترتيب معارض لما روي ان النبي عليه السلام نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال الشافعي الطهارة في طواف الزيارة شرط لقوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله كان بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه آخر كما في مسح الرأس لانه مجمل بحسب مقداره غير مجمل بحسب محله لا يقال المجمل لا يمكن العمل به قبل البيان ويمكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بادنى ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدره الشافعي بثلاث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح برأسه بثلاث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة فبقي ذلك البعض مجملا ولان ذلك يحصل بغسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب ذلك على حدة ولقائل ان يقول لا نسلم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نسلم الاجمال من حيث المبدأ والاولى ان يقال ثبت العدد وتعيين المبدأ بالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب **والتأويل** اي بطل تأويل الشافعي القرء بالاطهار في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الحيض والطهر حمل الشافعي رحمه الله القرء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام تجيء بمعنى الوقت كقولك آتيك لصلوة الظهر اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وبان الهاء في الثلثة تدل على ان الاطهار مرادة من القرء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد

عكس

قوله يعني ليتربصن المطلقات المدخولات بهن لا يخفى ما في هذه العبارة من التسامح اذ الموافق لقاعدة العربية ان يقال يعني ليتربصن المطلقات المدخول بهن فافهم
لمحرره محمود

عكس التأنيث والجواب عن الآية بان اللام فيها للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او بان المراد من قوله تعالى لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس رضي الله عنه فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي عن الزهري وقتادة وفي الكشاف معنى الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلاثة الى المذكر روعي علامة التذكير وقلنا هذا باطل لان الثلاثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار ينتقص عن الثلاثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون ردا للنص الكتاب فلو حملناه على الحيض وطلقت فيها لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء الثلاثة كاملة فان الثلث كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يلزم الزيادة لانه لو طلقها في الحيض لم يحتسب تلك الحيضة فيكون التربص بثلاثة وبعض قرء قلنا ذلك البعض لما لم يحتسب من العدة لم يكن العدة الا ثلاثة قروء فان قلت قد جاء النقصان عن الثلاثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات فالمراد شهران وبعض الثالث وفي الجمع ثلاثة قلنا الاشهر عام يجوز ان يراد بعضه **ومحللية الزوج الثاني** اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين فانقضت عدتها فتزوجت بآخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة رحمه الله وابي يوسف رحمه الله تعود بثلاث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند محمد وزفر والشافعي تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلاث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية للحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان الزوج الثاني محللا فالاولى

بيان الطلقات

ويهدم نسخة صحيحة

ان يكمل الحل الناقص في الطلقة والطلقتين فيملكها الزوج الاول بالطلقات الثلاث ومن
ذهب الى الشافعي قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات الثلث فلا يكون للزوج الثاني في
حكم الا في الطلقات الثلاث لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت هذا فنقول احتج
محمد والشافعي بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالله تعالى
جعل الزوج الثاني غاية للحرمة الثابتة بالطلقة الثالثة فكلمة حتى موضوعة للغاية اي
غير مؤثرة في الحل بل منهية للحرمة فقط فانما ثبت الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها
امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس عملا بالكتاب ولا بيانا له لان حتى للغاية
معلوم معناه وهو النهاية بل كان ابطالا له لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني
غاية للحرمة الغليظة وكونه غاية للحرمة الغليظة يقتضي ان يكون وجوده وعدمه
قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا وجعله مثبتا حلا
جديدا يقتضي ان يكون خلافه فيكون ابطالا لا ايقالا نعم الزوج لا يصلح ان يكون غاية
اذ الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث المشهور فيكون
الزوج مع الاصابة غاية فاجاب المصنف عنهم بان محللية الزوج الثاني تثبت بحديث
العسيلة وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلثا
ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته الا كهدبة
ثوبي اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم قال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته
ويذوق من عسيلتك مد عليه السلام عدم العود الى ذوق العسيلة فاذا وجد
الذوق وجد العود والعود رجوع الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب
السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حلا جديدا
والذوق علة للعود فيثبت الحل الحادث لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول
فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي عدم فيعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل
بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عليه السلام محللا في قوله لعن الله
المحلل والمحلل له فان قلت ما معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على

قصد الزواج والنكاح شرع للدوام وصار كالتيس المستعار واللعن على المحلل له
لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع يتنفر
عن فعلهما لا حقيقة اللعن لان النبي صلى الله عليه وسلم ما بعث لعانا قال صاحب الكشف
تحليله لا ينافي كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل
بترك العمل بالغاية بل عمل بالحديثين اياهما كلاهما ولقائل ان يقول عدم المنافاة ممنوع
لوضع المسألة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة والطلقتين واذا
كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات فان قيل
الحل ثابت في الطلقتين فلو كان الزوج الثاني محللا يلزم اثبات الثابت قلنا لم
لزومه لان الزوج الثاني اثبت حلا لم يكن قبله لان حله كان ناقصا وهو اثبت
حلا كاملا العسيلتان كنايتان عن العضوين وفي ذكره بصيغة التصغير اشارة
الى عسيلة الحشفة كافية في الاحلال وفي ذكر الذوق لطيفة وهي ان الانزال
غير مشروط لانه شبع وبطلان العصمة عن المسروق لا بقوله تعالى فاقطعوا
اعلم ان القطع في السرقة مع الضمان لا يجتمعان عندنا سواء هلك المال في يد
السارق او استهلكه وقال الشافعي يجتمعان لان الضمان يجبر المحل والقطع
للزجر لان سبب القطع الجناية على حق الله تعالى وسبب الاخر الجناية على حق
العبد ومحلاهما ان محل حدها اليد ومحل الاخر الذمة فمتى كان القطع موجب
لقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الحديث وهو
قوله تعالى فاقطعوا لانه لا ينبئ عن بطلان العصمة بل زائد عليه بخبر الواحد فقد اثبتم
بما اثبتم اشار المص رحمه الله الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط عصمة المال
ثبت باشارة قوله تعالى جزاء لان الجزاء في الاطلاقات الشرعية اذا استعمل في العقوبات
يراد به ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة فعل العبد ولان الجزاء مصدر جزي بمعنى كفى
وهو يدل على ان القطع جزاء كامل كاف للسرقة ولا يكون ذلك الا بان الجناية
وهي انما تكمل اذا كانت واقعة على حق الله تعالى جناية من جميع الوجوه والجناية

بقوله جزاء صح

لانهما مختلفان صح

ليكون حراما لعينه فلو بقيت العصمة في المال
لجهة العبد لا يكون حراما لعينه فان قلت
لما انتقلت العصمة الى الله تعالى صح

جواب عما يقال ان حرمة الميتة لعينه والخمر كذلك فعلم ان العصمة الى الله

على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته وانما حرم حفظا له على المالك فوجب
نقل العصمة الى الله تعالى لئلا يلزم ان لا يقطع كما في سرقة الخمر قلنا من شرط القطع ان يكون المسروق
معصوما قبل السرقة حقا للعبد والخمر ليست كذلك وليست من ضرورة انتقال
العصمة انتقال الملك الى الله تعالى لانه لو انتقل الى الله لصار مباحا وامتنع القطع
فالمسروق مملوك لمالكه ولهذا لو وجده قائما بعينه فله ان يسترده وعصمته انتقلت
الى الله فانتقال العصمة دون الملك مشروع كالعصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما
لصيانة حق العبد وفي العصمة ابطال حقه صورة ففيه تكميل عليه فكان بالقطع له
فصارت حرمة العين لله تعالى اعلم ان العصمة تنتقل حال انعقاد السرقة ولكن انما تتقرر
هذا اذا قطع لان ما يجب لله تعالى تامه بالاستيفاء فان قطع تبين ان الحرمة كانت لله تعالى
فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم اما فيما بينه وبين الله تعالى فيفتى
بالضمان فيما روي عن محمد رحمه الله فان لم يقطع تبين انها كانت للعبد فيجب الضمان فان قلت
القطع شرع لصيانة حق العبد وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلنا ان كان
فيه ابطال حقه صورة ففيه تكميل معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خيرا له من الحفظ
بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو سرق مال الوقف من المتولي
يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا نسلم فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا
يرجع الثواب اليه ولئن سلم فالملك شرط في العصمة لا لعينه بل لانه متعلق
حق الغير ليصير خصما ومال الوقف كذلك ولذلك اي ولكون الخلع قطعيا معناه
صح ايقاع الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي لا يصح لان الطلاق لازالة ملك النكاح
وقد زال بالخلع فلا يقع بعده وتمسك المصنف رحمه الله بقوله تعالى فان طلقها وهو
معطوف على ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما
افتدت به في سورة البقرة معنى الآية ان علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيم الزوجان حقوق
الزوجية فلا اثم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها ووصل الطلاق
بالافتداء بالمال وهو الخلع لكونه اقرب يعني فان طلقها بعد المرتين ولو اداء كانت

قوله فان قلت قد توجد اه
حاصله دفع لما سبق من الجواب
بان شرط القطع ان يكون
المسروق معصوما قبل السرقة
حقا للعبد فتدبر
لمحمود

على مال او بدونه فاوجب صحته بعده فمن ابطل الطلاق بعده لا يكون عاملا
بالنص وهو الفاء اعترض عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور
في عامة التفاسير انها متصلة بقوله الطلاق مرتان يعني التطليق الشرعي تطليقة
بعد اخرى على التفريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرير كما في لبيك
يعني فان طلقها بعد التطليقتين تطليقة اخرى واستوفى نصابه ولان موجب
الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في الحكم والمشروعية والا لا يتصور
الطلقة الثالثة قبل الخلع ولما تصور الخلع قبل الطلقتين ولصار عدد الطلاق
اربعا لان التطليقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتب على التطليقتين
وكل ذلك خلاف الاجماع واجيب عنه بان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان
هو اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين لانه لم يذكر بتطليقة اخرى
من جهة الزوج فكانه قيل فلا جناح عليهما فيما افتدت به في الطلقتين المذكورتين
ثم رتب على الافتداء الثالثة وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقيب الخلع
فلا يلزم منه ان يكون الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل
في الوجود لا الترتيب في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة
بدون الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة
بعد الخلع واما [illegible] الاختصار ففي اين يفهم فان قلت ذكرتم
بقولكم لان الافتداء ليس بخارج عن الطلقتين لا يكون المراد بقوله تعالى الطلاق
مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير
عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا وتأمل ان يقول هذا البحث مبني على ان يكون التسريح
باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى
ابو رزين العقيلي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الطلقة الثالثة فقال او
تسريح باحسان فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت
انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان تم

دعلى ما
صح

التسريح بالطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحينئذ لا يكون
في الآية دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع فالاولى ان يتمسك بما رواه
ابو سعيد الخدري رحمه الله عن النبي صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق
ما دامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تاخير في المفوضة
عندنا وهي بكسر الواو من فوضت امرها الى وليها وزوجها بلا مهر وبفتحها
من فوضها وليها الى الزوج بلا مهر وعند الشافعي رحمه الله وجوبه اما بالتسمية
او بالوطي وفائدة الخلاف تظهر في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل
الدخول فعندنا يجب مهر المثل وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس رضي
الله عنهما في المفوضة حقها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب مهر المثل
بالعقد اتفاقا فان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب المتعة خلافا
لمالك رحمه الله فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق
قبل الدخول قلنا هذا قياس وانما يعرف بالنص وهو نصف ما فرضتم والنص
انما ورد في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا غير مضاف الى العبد وقال الشافعي
تقديره مفوض الى رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع و
الاجارة عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد ان تبتغوا باموالكم لما
فرغ من المسائل ذكر الادلة عقيبها على صنعة اللف والنشر قوله فان طلقها
متعلق بقوله صح وقد مر بيانه وان تبتغوا متعلق بقوله وجب يعني بين لكم
ما احل لكم مما حرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهر فيكون ان تبتغوا مفعولا له ويجوز
ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة
لقوله تعالى غير مسافحين والمراد منه العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد
اجماعا بل يتراخى الى الوطي فيجب ابتغاء المال عند العقد عملا بالباء الموضوعة للالصاق
فان قلت المفهوم من الآية ان العقد المشروع هو الملصق بالمال فيلزم ان
لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا وقد حكمتم بصحة ذلك قلنا لا نسلم اللزوم

لان المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا عند العقد سواء سمياه او نفياه فمن
ادعى وجوب المهر الى الوطي فقد خالف النص وبطل مذهبه فان قلت ثبت في
الحديث ان النبي عليه السلام قال زوجتكها بما معك من القرآن فعلم ان المهر
ليس بمقدر بالمال قلنا هذا خبر الواحد غير مقبول لمعارضته نص الكتاب او يقال
الباء للسببية لا للمعاوضة قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم هذا متعلق
بقوله وكان المهر مقدرا وجه التمسك ان الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير
فيجب ان يكون المهر مقدرا لانه في تعيين المقدار مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر
اقل من عشرة دراهم واما كونه مقدرا شرعا فلان الكناية في قوله فرضنا لذات
المتكلم فدل ذلك على ان متولي التقدير هو الشارع فمن لم يجعل المهر مقدرا
شرعا كان مبطلا للنص لا عاملا به اعترض عليه بانا لا نسلم ان الفرض خاص في التقدير
بل هو مشترك لانه يجي بمعنى القطع يقال فرض الخياط الثوب وبمعنى البيان كما
قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وبمعنى الايجاب بل
في الآية حمله على الايجاب اولى بقرينة قوله عليهم لانه يقال اوجب
عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة قوله وما ملكت ايمانهم فان نفقة الاماء
وكسوتهن واجبة عليهم ومعنى التقدير لا يستقيم في حقهن لانه لم يقدر على المولى
للاماء شيء واجيب عنه بان الفرض حقيقة في معنى التقدير لانه غالب
الاستعمال فيه لا سيما في الشرع يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها وسمي
الواجبات فرايض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز
في المعاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى
لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة كل معنى من معانيه
الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو
بمنزلة تكرير الفعل فكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم فيكون
الفرض المقدر النائب عنه الواو بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى

ألم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان
معنى السجود المذكور الخضوع ومعنى المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة فهذا حقيقة
ومجاز كذا قال الشراح وفيه بحث لان حرف العطف اما ان يكون بمثابة الفعل
السابق من حيث اللفظ والمعنى اي يسجد بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابته
من حيث اللفظ والعاملية لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجود بمعنى
الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير لعدم امكانه في بعض المعطوفات وفي الثاني
يلزم الحذف من غير دليل اولا يقال زيد يضرب وعمرو على معنى يضرب عمرو فيرا ومما
الضرب الاول السوق ومن الثاني استعمال آلة الضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم
قبولهم لانعدام القرينة على ان المراد من الضرب الاول السوق ومن الثاني الضرب وفي
الآية ليس كذلك لان فيها قرينة على ان المراد بالسجود الاولى الانقياد ومن
الثاني وضع الجبهة واما هيئة عليهم فلتضمين معنى الايجاب ويمكن ان يقال سلمنا ان
المراد به الايجاب لكن المطلوب حاصل على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد
علمنا ما اوجبنا على الازواج من المهور وغير ذلك وكل معلوم مقدر فيكون
مقدرا عند الله تعالى وذلك مجمل نا حقنا فبينه النبي عليه السلام بالحديث
سلمنا ان المعلوم ليس بمقدر فما اوجب الله تعالى غير معلوم مجمل فبينه النبي عليه
السلام وموجبه اي الوجوب لا الندب كما ذهب اليه بعض الفقهاء لقوله تعالى
فكاتبوهم متمسكين بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيحه على الترك فادنى الترجيح الندب
والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا ولان الامر يقتضي حسن المامور به ومن ضرورته
التمكن من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف كما ذهب اليه طائفة ان الامر
مشترك بين هذه الثلثة لانه مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل
في الاستعمال الحقيقة فاذا صدر امر لابد ان يتوقف فيه ما لم يوجد قرينة متعين احدها
ولنا هذا انا سدلان الصحابة رضي الله عنهم امتثلوا اوامر رسول الله صلى الله
تعالى عليه من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا دليلا آخر للعمل به سواء كان

بعد الحظر او قبله يعني موجبه الوجوب سواء كان الامر واردا بعد المنع او قبله
هذا رد لقول بعض الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب الاستعمال قبل الحظر
الوجوب وبعده الاباحة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وافلنا الاباحة ما فهمت
من الامر بل من قوله تعالى قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والحظر السابق
لا يصلح دليلا لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز ان ينتقل الى الوجوب
والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الحظر للوجوب كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها فهمت من الامر لكن كلا منافي الامر
المجرد عن القرائن وفيما ذكرت قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطياد شرع
لنا ولو وجب لكان علينا لانا اثمنا على الترك فيعود الامر على موضوعه
لانتفاء الخيرة عن المامور بالامر هذا دليل لقوله وموجبه الوجوب وهو قول
عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك بعد قوله تعالى اسجدوا
لآدم فانه ورد في موضع الذم على المخالفة فعلم ان لا اختيار للمامور في فعل ما امر به
وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد
لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي امر النبي صلى الله عليه وسلم
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى خوفهم وحذرهم من اصابة
الفتنة في الدنيا والعذاب الاليم في الآخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق
الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة الا اذا كان
المامور به واجبا فان قلت قوله عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون
مخالف كل امر مامورا بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد
افراد الامر عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد بمخالفة
الامر انكار حقيقته فلا يدل على وجوب اتيان المامور به قلنا موافقة الشيء عبارة
عن تعظيم مقتضاه ومقتضى الامر هو اتيان المامور به ومخالفته تركه واما اعتقاد

حقيقة الامر فانما هو موافقة الدليل الدال على حقيقة الامر لا موافقة الامر فان قلت
هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو عين النزاع قلنا المفهوم من الآية التهديد
والحاق الوعيد فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما ليلحقه الوعيد و دلالة الاجماع
لانهم اجمعوا على ان الموضوع لطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل
فى كل شيء الكمال وكمال الطلب انما يكون اذ لم يرخص الطالب فى ترك المامور به اذ
لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه وهذا الاجماع المذكور يدل على ان موجب الامر الوجوب
وانما قال دلالة لان الاجماع المذكور لم ينعقد على نفس المدعى وانما يدل عليه فان قلت
لا نسلم الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب ولهذا لو قال اوجبت
عليك او اطلب منك ثبت الوجوب ايضا قلنا كلامنا فى الموضوع للطلب
وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضوع له والمعقول اى الدليل العقلى وهو
ان كل مقصد من مقاصد العقل كالماضى والحال والاستقبال مختص بعبارة
والايجاب اعظم مقاصد العقل لانه مناط الثواب والعقاب فلان
توضع له عبارة كان اولى وهى الامر فان قلت هذا اثبات اللغة وهو باطل
قلت القياس لاثبات عدم اصالة المشترك لا لاثبات اللغة وقيل المعقول
هو ان السيد اذا امر غلامه بفعل ولم يفعل يستحق العقاب ولولا ان الامر
للوجوب لما حسن ذلك وقد يقال الامر لازمه الائتمار فان الامر لا يتحقق بدون
الائتمار كما لا يتحقق الكسر بدون الانكسار نظرا الى اصل الوضع لكن لو كان
الوجود لازما للامر لسقط اختيار العبد بالكلية وصار ملحقا بالجمادات
وهو باطل فنقل الشارع اى الوجوب لانه مفض الى الوجود نفى اللفظ
بالعذر الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة فى الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية
لان الوجوب ليس الا بحسب الشرع وفيه نظر اما اولا فلان الخلاف فى صيغة
الامر نحو افعل وغيره لا فى لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى واما ثانيا
فلانه لا يخلو اما ان اراد به اللازم الحقيقى او اللغوى لا سبيل الى الاول لتحقق الامر

عند

عند انتفاء الائتمار يقال امرته فلم يأتمر ولا الى الثانى لانا لا نسلم ان الائتمار بمعنى الامتثال
لازمه بل بمعنى صيرورته مأمورا كالكسر لازمه الانكسار بمعنى صيرورته منكسرا الكيف
وان الائتمار بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو متعد ويقال ائتمر امر فلان اى
امتثله واذا اريد به الاباحة او الندب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب
وقد كان يطلق على الندب والاباحة شرع فى بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل
انه حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الاسلام يعنى الاباحة جزء من الوجوب
اذ الشيء ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب جزء منه لان الواجب
ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب ما يثاب على فعله فكان حقيقة
فيه كما لو اريد من العام بعضه وكما لو اطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان
حقيقة قاصرة وقيل لا اى قال الكرخى والجصاص لا يكون حقيقة لانه مجاز
اى اصل الموضوع له وهو الوجوب يعنى لازم الندب والاباحة عدم الاستحقاق
بالعقوبة بتركه ولازم الايجاب الاستحقاق بها بتركه فيكون الوجوب والاباحة
او الندب غيرين للتنافى بين لازميهما فاستعمال الامر فيهما يكون مجازا فان
قلت كيف اختار فخر الاسلام كونه حقيقة فيهما وكونهما جزئين من الوجوب
غير مسلم اذ ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزءا من الوجوب
بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع
الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوى وعلى تقدير
جزئيتهما يكون استعمال اللفظ فى غير ما وضع له فينبغى ان يكون مجازا قلت ليس
معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل والترك مرجوحا
او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل
ولا دلالة على جواز الترك اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب
او الاباحة وهو جواز الفعل الذى هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير
دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما ثبت ذلك بالقرينة فلا خفاء

في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع
الترك فاستعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء فان قلت فعلى هذا الفرق بين قولنا هذا الامر للندب او للاباحة
اذا لم يرد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز
الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن
ذلك كما اذا اطلقنا رمى حيوان وطار حيوان فعلم من الاول انه انسان اراد نحو
الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء كما
هو عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لا يتم الا بامر من التحقيق
وبه يسقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب اصلا
ولا يقتضي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ من بيان اختصاص الامر بالوجوب
وعلى اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا او
ان لم يوجب هل يحتمله ولا والتكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب
الشافعي انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان الاقرع
بن حابس كان من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا
ام للابد فان قلت لو فهم لما سأل قلت لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل
الامر على موجبه من التكرار حرجا عظيما قيدنا الامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة
التكرار او المرة يفيد اتفاقا ولا يحتمله قال الشافعي يحتمله لان اضرب مختصر من
اطلب منك ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة نحو قوله
تعالى وادعوا ثبورا كثيرا او صفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان
معلقا بالشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله
اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي
غروبها قال بعض الشافعي انه يفيد التكرار اذا كان معلقا بالشرط او مقيدا بالوصف
لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والصلوة تتكرر بتكرر الدلوك لكنه اي مفهوم الامر

يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المامور به وهو الفرد حقيقة بلا نية ويحتمل كله اي
كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته طلقي نفسك
انه يقع على الواحدة الا ان ينوي الزوج الثلاث فيقع الثلاث ان طلقت نفسها
ثلاثا وانما احتيج فيه الى النية لانه يحتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج
من قوله طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا واي الحاصل
ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل
ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا
اذا نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح التفسير به
في قوله طلقي نفسك بثنتين قلت لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق الامر وقوعه
على الفرد الحقيقي فتقييده يخرجه عن موضعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد
لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او قال واحدة فماتت قبل ذكر العدد
لا يقع شيء وللقائل ان يقول هذا بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف
يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تقريرا الا ان يكون المرأة امة فيصح نية الثنتين
لانه كل جنس طلاقها وكذا لو قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس
حتى اذا قامت عن مجلسها لم تبق لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت
قوله طلقتك مثل طلقي فلم لا يصح فيه نية الثلاث قلت لا لانه اخبار وهو يقتضي
وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع بالواحدة لان المقتضي لا عموم له
واما قوله طلقي فامر وله انه انشاء ايجاد المامور به وهو الطلاق مذكور احكي فيصح فيه التعميم
قيل لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مفهوم المصدر بالمصدر اي بلفظ
المصدر الذي هو فرد سواء قدر معرفا او منكرا هذا دليل المذهب المختار وهو
ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لان الفرد ما لا تركب
فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد وللقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد به
انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا

بمعنى انه صح

من غير اشعار بالوحدة ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الانواع
او العدد وان اراد ان لفظه فرد وليس بتثنية فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك مانع من
احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس كالانسان فان الله تعالى
ان الانسان لفي خسر فلا نعني باحتمال الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع
كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع واحد كركبان
وراكب واضافتها الى ما ضافه مخالفة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل
اي بمكان بعيد منهما اي من الفردية والجنسية وما تكرر من العبادات فباسبابها
هذا جواب عمن قال الاوامر المعلقة او المقيدة يتكرر يعني تكرار د لوالات
اوامر الشرع باعتبار تكرار الشرط الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة
فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تعلق لها
في ذلك بل المتعلق به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلنا التكرار في وجوب
الاداء لا يكون الا بتكرر نفس الوجوب والسبب الحاصل ان الوثيقين فانما يكون
بالتكرار لكنا نسنده الى السبب وهم يسندونه الى الامر بناء على ان نفس الوجوب
ووجوب الاداء ثابتان بشيء واحد عندهم فان قلت هذا مشكل بقوله ان دخلت
الدار فانت طالق فانه لا يتكرر الطلاق بتكرر الدخول قلت الانسان اذا جعل شيئا علة
للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا ترى انه لو قال اعتقت غانما لسواده وكان
له عبد اخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم
من تكرره تكرره باجماع القائسين لا بالاوامر بموجب اللغة حتى لو قال لعبده
اشتر لي اللحم ان دخلت السوق فالامر لا يقتضي التكرار بالاجماع وان ا
دعاوا ذلك على الدليل لكنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند الشافعي
لما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها بتطليقتين
اذا نوى الزوج بهما لانه يحتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق
واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة

وثنتين

وثنتين وثلاثا ولذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل على العدد اختلف
في السارق هل يقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا يقطع
رجله اليسرى وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثالثا
يقطع يده اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله عليه السلام من
سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
ولقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متناول
لليمنى واليسرى فمن حملها على اليمنى ابطل اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان
لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى النسخ عندكم وانتم تمسكوا بان السارق
والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد به السرقة واحدة لانه لو اراد كل
السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق وذلك
منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمنى بالسنة
قولا وفعلا وبقراءة ابن مسعود رضي الله عنه ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع
فلم يبق اليسرى مرادة ولا يمكن ههنا تكرار القطع بتكرار السرقة لفوات المحل
وهو اليمين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان المحل وهو البدن باق والجواب
عن الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهورة يجوز تقييد المطلق بها وقوله تقييد
المطلق نسخ عندكم غير مفيد لانه استدلال بالايراد ثم يصار اليه مثل ذلك
اذا كان في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال فلا يفيده وصيغة الجمع يكون
مجازا عن التثنية كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وحكم الامر لما فرغ من بيان
موجب الامر وعدم احتمال التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة
الاولية نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود
او تسليم كل شيء بما يناسبه قوله تسليم كالجنس يشمل الاداء والقضاء و
بقوله عين الواجب خرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى ان المراد
منه افعال الجوارح لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الوجوب لان ذلك

ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الواجب وهو وصف
في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهو اعراض غير متصور قلنا اعطاها
حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء فان قلت تسليم العين كيف يتصور
والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليس بالقياس الى ما
في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان الآتي به ان كان عين ما علم انه
الاداء زاد صاحب المنتخب قيدا وهو الى مستحقه في الاداء والقضاء لان التسليم
الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لان
قوله بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد به اولان معنى التسليم
تحصيل السلامة وهو في اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد
بعض قيدا آخر وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء فنقول انما اهمل
المصنف هذا القيد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات يقال ادى زكوة
ماله وطعام كفارته اعلم ان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب
واما على قول من جعله حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما صح يطلب من الفعل
بعينه فيدخل فيه النفل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به اي بالامر
فلا يقضى النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فيقضي لكونه
واجبا عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند
المأمور بان يكون حقه اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلت الواجب
بالامر تسليم مثل الواجب من عنده لا تسليم مثل الواجب مطلقا فلا احتياج الى هذا
القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان القضاء كقوله نويت
ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
في الارض اي اديت لان المراد منها الجمعة وهي لا تقضى مجازا وهو من كلام المصنف
متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما
بمعنى اصطلاحا فاذا استعمل في غيره يكون مجازا وجعل فخر الاسلام حقيقة في معنى القضاء

قوله ليعم غير الموقت اقول بل لعدم الحاجة اليه في الموقت ايضا لان قوله عين الواجب مغن عن قيد في وقته لان تسليم عين الواجب الموقت لا يكون الا في وقته
لمحرره محمود

الاداء لانه لفظ منبئ عن الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء
فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه وذا في تسليم عين الواجب والقضاء
يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي خلافا للبعض وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحاب الشافعي
فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها
وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلا بد من امر آخر يعرف به ان القضاء
مماثل لما فات واستدل المحققون بان الشرع اوجب قضاء الصلوة و
الصوم عند الفوات لان الحق الثابت انما يسقط بالاداء او باسقاط من له
الحق وكلاهما منتف فحين ما فات كان باقيا في ذمته مضمونا ومقدورا
على مثله لان النفل شرع له من جنسه وهو مثل له فامر بصرف ماله من النفل الى
ما عليه من القضاء فان قلت على هذا ينبغي ان لا يقضى المغرب لان ثلاث
ركعات نفل غير مشروع قلنا لا نسلم فان الوتر سنة على قولهما واحدى الروايات
عن ابي حنيفة رحمه الله ولو سلم فقضاؤها ثبت بقوله عليه السلام من نام عن
صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت النص ورد في
النائم والمدعى اعم قلت الاستدلال ليس بعبارة الدليل لانه اخص وانما
هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه
الا ترك الصلوة متعمدا فيترك القياس به فلما كان وجوب القضاء في الصوم
والصلوة معقولا لانه اوجب ما قدر عليه وهو اصل الواجب واسقط ما لم
يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم
يوم الخميس فلم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عندهم
لعدم ورود النص فيه وفيما نظر فائدة الخلاف هذا اذا فات المنذور عن فرض
او غيره اما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا وهو عندهم

بمنزلة نقص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا نظهر ثمرة
الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني رحمه الله الصحيح عندي قول العراقيين
لان الامر بالاداء في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة
لا يقال انه مامور به بعده ولو امر به يكون غير الامر الاول واليه مال الامامان العراقي
والرازي رحمهما الله قال فخر الاسلام رحمه الله القول الاول اشبه بمسائل اصحابنا
مما انهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعا ولو فاتته صلوة
معتبرة في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلاة الليل مع الامام قضاها في
النهار جهرا ولو فاتته صلوة النهار قضاها بالليل سرا ولقائل ان يقول وجوب
مراعات الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب القضاء باعتبار المثل
الكامل لانه واجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من مريض قادر على
الايماء فقط فقضاها في الصحة يقضيها كصلاة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة
في الصحة فقضاها في المرض يجزيه الايماء فلو كان حال الاداء معتبرا لما جاز ذلك قلت
الذي ما صلى بالايماء في الفصل الاول كان للضرورة فاذا صح زالت الضرورة فزال ما ثبت
بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فثبت الايماء فان قلت اذا وجب القضاء
فيهما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلنا عرف بالنص
ما سقط وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب
قضاء المنذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء
قلت القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في
بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب السابق وفيما
اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود
هذا اشارة الى سؤال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب
الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف رحمه الله
اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى رمضان ولا يكن

فان قلت ان القضاء انما وجب بما وهو نعده من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلوة ... فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء قلنا ان النص لاعلام ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط لا للايجاب ابتداء كذا في التوضيح لمحرره

والحاصل ان المقضي يجب بما يجب به الاداء والقضاء انما هي تفريغ ما وجب بالامر لا يجب به بل بالامر الجديد وهو الحق فافهم لمحمود

ايجاب

ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع انه قضاؤه واجب بصوم
مقصود بالاتفاق ولا يجوز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه خلل
في الشرف مع انه لم يجبر فوت نقصان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول
بل الى التفويت لعود شرطه الى الكمال جواب عما اورد بعض انما وجب القضاء
بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا
لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم
المقصود لشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف
صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف
بصوم مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط
الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان
الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان
اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان
آخر لان الاعتكاف الواجب مطلقا لم يتأد في صوم رمضان لان الشرف اي اصل
بالمقصود وزاد اثره على الشرف اي اصل من الفضل كان النفل بتجربة متبدأ
من نفل حصل بالتجربة فرض لكن اسلم ان النافي لا يجوز القضاء في مثل ذلك العود
شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك الاعتكاف بالقضاء
قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في الاعتكاف في رمضان
يجوز ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف
لم يزل الاتصال لبقاء الخلف وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر
لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولئن سلم ان الاتصال علة لكن باعتبار
شرف الوقت وقد فات كذا قاله صاحب الكشف والقائل ان يقول العلة الاتصال
بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت الشرط يراعى وجوده ولا يجب كونه
مقصودا كما لو توضأ للتبرد يجوز به الصلوة ورمضان الثاني على هذه الصفة قلت

لعل العبارة الصحيحة ههنا ان يقال القضاء كما يجب بالتفويت يجب بالفوات ايضا لمحرره

قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان يكون مقصودا لان
القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه ثانيا فالتفويت
سبب لوجوب القضاء بمنزلة نص مقصود عندهم قلنا القياس كما دل على وجوب
القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء محض وهو ما لم
يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤدى به مع توفير حقه
من الواجبات والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه وما
هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح
والجماعة في غيرها نقصان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلاة منفردا
مثال للقاصر وقصورها لعدم الوصف المرغوب وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد
بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي لحدث او نام خلف الامام
ولم ينتبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤد اداء شبيه القضاء فلبقاء الوقت واما انه
شبيه القضاء فلانه قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك حتى ان الاداء مع الامام حيث
لا امام محال بل هو مثله والاتيان بالمثل قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار
اصل الفعل قلنا انه اداء شبيه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية
باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول
الصلوة اداء محض تام لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد
والمسبوق منفرد فيما سبق وليس فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام
فيما سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرع قاضيا
حيث قال وما فاتكم فاقضوا قلت سماه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط
الواجب او سماه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن جعلناه مؤديا باعتبار الوقت حتى
لا تتغير فرضه بنية الاقامة ولا يصير اربعا هذا تفريع لكون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء هذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه بعد فراغ
الامام فاحدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعه اذ هي في غيره

كالمفازة لغو لانه حالة مبطل عزيمته ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى
المقتدي الاقامة تتغير فرضه لان نية الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع
انه اذا تكلم تبطل صلاته ويجب عليه الاستيناف فيتغير فرضه لكونه مؤديا قال
مولانا سراج الدين الهندي رحمه الله وللقائل ان يقول انه مؤد حقيقة وقاض
شبها فباعتبار كونه مؤديا يقتضي تغير فرضه الى الاربع وباعتبار كونه شبيها
بالقضاء لا يقتضي فلم رجحتم الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا للامر
العبادة الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا الاستيمن ترجيحا بل عملا بالشبهين
فلو عمل بما قال هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي ومن انواع الاداء
هذا شروع في بيان انواعه في حقوق العباد قدم حقوق الله القديم في الذكر لانه
اولى بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء اصل والقضاء خلف عنه
رد عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا
يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف وتسليم المسلم
فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل
المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم
فيه وهو حرام فان قلت اذا كان اداء كاملا فالقاصر فيهما اداؤه زيفا ورده
مشغولا بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان او اتلف مال الغير
في يد الغاصب ثم رده الغاصب مشغولا بالجناية مستحق بها رقبته او دين وهو
اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية ومعنى قصوره انه اداء لا على الوصف
الذي وجب اداؤه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلانه لو هلك في يد المالك
قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه لو دفعه المالك
الى ولي الجناية او بيع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري
على البائع بالثمن وامهارا عبد غيره كمن تزوج امرأة على عبد لغيره بعينه صحت التسمية
ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يقض بها القاضي وتسليمه بعد الشراء

يعني لو اشترى الزوج العبد الذي جعله مهرا او سلمه الى المرأة كان ذلك التسليم
اداء شبيها بالقضاء حتى تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا على كونه اداء
ولذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه فان خلت ما الفرق بين هذا وبين ما
اذا باع عبدا واشترى العبد بقضاء ثم اشتراه البائع من المشتري حيث لا يجبر البائع على
تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق ثمة ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المستحق
فقد بطل برده فاذا انفسخ البيع لا يجبر البائع على التسليم اما ما يوجب لتسليم العبد
ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر على تسليم المسمى يلزمه وينفذ
اعتاقه وسائر تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون اعتاقها وسائر تصرفاتها
وهذا التفريع على كونه شبيها بالقضاء ان تبدل الملك اوجب تبدلا في الصفة الاترى
ان العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبائع وبعد الشراء
وتبدل الصفة يتبدل الذات حكما لان حكم الشرع وهو الحل او الحرمة يتعلق بالشيء
من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ لو كان كذا لما تغير حكم الخنزير
والخمر او من العين بمجموع الذات واعتبار المملوكية فبتبدل البعض يتبدل الكل كذا قال
قال صدر الشريعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل هو ذلك
بقيد المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات والفرق بين المجموع
والمقيد ظاهر والاولى ان يتمسك بالسنة وهي ما روي ان النبي عليه السلام دخل على
بريرة فاتت بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من اللحم
نصيبا فقالت هي لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة
ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل الذات حكما والعين واحد ولهذا
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للمرأة ثم ملك الزوج
العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل من العين
الى القيمة ولو كان حكم المسمى بعينه لعاد حقها اليه ولم يتغير بالقضاء وانما جعل
اداء شبيها بالقضاء ولم يعكس لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار
والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر المصنف تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعل فخر الاسلام
من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى بامثالها وعد اداء الكفر قضاء فما الفرق
بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه

عينه لانه وصف ثابت في الذمة فجعل تسليم العين مكان الدين كتسليم
الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك واما القرض فتسليم
عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول كان ينبغي ان يكون
قضاء القرض قضاء يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك
طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربوا بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء
انواع ايضا كما يكون الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا يكون فيه
شبهة الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل
فيه المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدركه العقل لا انه ينفيه وما هو
في معنى الاداء كالصوم للصوم قضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير
القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم هذا نظير القضاء بمثل غير معقول
يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف عن الصوم في
قضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ فانا لا نعقل المماثلة بين الفدية
والصوم لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم
اتعاب النفس بالكف ومعنى الفدية تنقيص المال ولكنه جاز لقوله تعالى
وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه كما
حذف لا في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام
الزاهد ان هذا التأويل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم
ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الاية وعلى المطيقين
الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون
ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فبقيت
وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع دون النص وقرأ بعضهم وعلى

الذين لا يطيقونه جملة وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو قوله تع
كتب عليكم الصيام والجملة المعترضة لا بعد الاخر ويمكن ان يكون معطوفا
على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقون بحسب الظاهر بعسر الا وان كان
ممكنا على طريق العسر فالصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية بالنص
وقضاء تكبيرات العيد في الركوع لمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع

ومنها اذا علم انه يدرك الامام في الركوع فيأتي بتكبيرات العيد قائما عزمى

الامام راسه لو اشتغل بتكبيرات العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم
يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال
القضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات فاتت عن موضعها
واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما
حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والانحناء غير مانع لان قيام بعض الناس
يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر
على اتيان مثلها كما لا يقرأ في الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية
وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة للاحتياط هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبت بنص غير معقول فكيف اوجبتم الفدية
في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للا
حتياط بيانه ان ما ثبت من الفدية عن الصوم يحتمل ان يكون معلولا
بالعجز ويحتمل ان لا يكون فيجب الفدية في الصلوة لانها نظيره في كون كل واحد
منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا بالعجز فيكون الفدية حسنة مندوبة
يمحو بها السيئة متلقنا بوجوبها احتياطا ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية
الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى لانه لا يحتمل ان يكون معلولا بالعجز مشكل لان

بناء

بناء الحكم على المشتق في قوله الذين يطيقونه دليل على علية وصفه كالتصدق
بالقيمة اركما او جبنا التصدق بعين الشاة المعينة بنذر الفقير او بشراه بنية
الاضحية اذا استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم يستهلك عند فوت ايام
التضحية بطريق الاحتياط لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية
لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربة التصدق الى اراقة الدم لتعرف
ما فيها من ازالة الذنوب والاثام ليكون ضيافة الله تع من اطيب الطعام

ولهذا كان الصوم حراما لان الناس اضياف الله تعالى في هذه الايام

لان الناس اضياف الله تع في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل
قبل الصلوة ليكون اول تناوله من ضيافة الكريم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال
في هذه الايام لكون الاراقة منصوصا عليها فاذا فات الوقت عملنا بالاصل
احتياطا واذا جاء العام القابل لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته
ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اه باحتمال كون الاراقة اصلا فان قلت
اذا نقل الشارع الى الاراقة يكون التصدق منسوخا فلا يمكن اعتباره
بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة الآيسة الى

الآيسة صح

الاشهر ولم ينسخ الحيض فمتى حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع
القضاء هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل
يعني القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى
وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر حتى لو ادى القيمة في المثلي
مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل مع
القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة
يجبر المالك على القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن
له مثل او كان له مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المص

فان قلت هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاؤها منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هناك قلت ان ثبت في الاداء اصل الصلوة لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بمثل كامل غاية الامر انه الاولى بتكميله

قوله وهو الخ رجوع عن قوله او بالقيمة لكان انسب وضمان النفس والاطراف بالمال
في حالة الخطا مهدرا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الادمي والمال
لانه مالك والمال مملوك وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القياس صيانة للدم
عن الهدر قيدنا بقولنا في حالة الخطأ لانه لو كان الجناية عمدا او احتمل القصاص
لا يضمن لانه مقابل له صورة ومعنى وكان هو السابق واداء القيمة فهذا نظير قضاء
يشبه الاداء قيل ان عبارته شاملا لان تسليم القيمة قضاء لا محالة فكان ينبغي
ان يقول قضاء القيمة واجب عنه بان الاداء مستعمل في مكان القضاء اختار
لفظ الاداء اهتماما بالبيان معنى الاداء فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه
صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس
كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح دون البيع امكون
قضاء فقط والمشبه بالاداء فلان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه
ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى
حتى تجبر على القبول اي قبول القيمة كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط تجبر على قبوله
وانما يخير الزوج على التسليم لان التسليم عليه بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب
وبالنظر الى انه مجهول الوصف تجب القيمة فصار الواجب بالعقد احد شيئين
فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء
محضا فلم تعتبر عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا
العبد او قيمته تفسد التسمية ويجب مهر المثل فكيف صحت هنا قلت
انما فسدت لكون القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لاختلا
فها باختلاف المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد
لانه ما سماها وانما اجبرت لان تسليم المسمى لا يمكن الا بمعرفتها وعن هذا اي لاجل

ان

ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل اي اذا
قطع شخص واحد يد رجل ثم قتله قبل البرء عمدا فللولي فعلهما اي يخير
الولي ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان
عنده وخالفناه في الاول اذ قال صاحباه لا يقطع الولي بل يقتل لانه جناية
واحدة عندهما قيدنا محل الخلاف بالقيود الثلثة لان القتل لو كان
بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخص او من شخصين
عمدين او خطائين او احدهما عمدا والاخر خطاء وكذا اذا كانا قبل البرء والقتل
من شخص اخر او من شخص واحد لكن كان احدهما عمدا والاخر خطاء واما
اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القتل
انما يكون اذا تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قتل عمدا فقد افضى الى القتل
ودخل موجبه في موجب القتل وله ان مبنى القصاص على المساواة اي القتل
بغير القطع اعادة المساواة في معناه وهو الاهلاك وفي القتل مع القطع
اعادة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي بخلاف الخطأ
فان المعتبر هناك صيانة المحل عن اهدار لا صورة الفعل لان الخطأ
موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند
ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت تخيير عليه القتل
والقتل لان يقتصر على القتل لانه وجب حقا له فكان له ان يسقط الكل عفوا
كان له ان يسقط القطع فصار كاستيفاء بعض الدين وابراء الباقي ولا يضمن
المثلي الا على اعتبار سبق الكامل على القاصر قال ابو حنيفة في باب ضمان
العدوان لا يضمن مال المثل بالقيمة اذا انقطع المثلي الا يوم الخصومة
لان العجز عن المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها وقبله يحتمل وجوده وعند

اما يوسف فلما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم الغصب والجامع كون
يوم الغصب وقت سبب وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل
كونه وقت وجود السبب ووجود العجز عن رد عين المغصوب وفيما نحن
فيه ليس كذلك لان العجز عن اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما
يتحقق يوم الخصومة فافترقا وعند محمد تعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز
عن الكامل يثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز لا تعتبر ولا يظهر الا يوم
الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم فيعتبر بالمثلي لان ما لا
مثل له تعتبر قيمته عند السبب وهو الغصب اتفاقا وقلنا المنافع سواء
كانت لحر او العبد لا تضمن قيمتها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره
او يركب دابته وعند الشافعي تضمن بهما لكن تضمن اجر المثل باتلاف منافع
الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لوجهه وتعطيل لان منافع الحر تحت يده
ولا يد لغيره عليها كثيابه بخلاف العبد لو حبسه فيتقيد بالاتلاف وان كان الخلاف
ثابتا في صورة الغصب بان يمسك عبد غيره ولا يستعملها لان الخلاف
في غصب المنافع ليس بناء على ان المثل الكامل هو السابق بل بناء على الا
ختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان
الغصب عندنا ازالة اليد المحقة واثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة
فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب فيها وغير مضمونة عندنا
لعدم تحققه فيها وان المنافع اموال متقومة عرفا كما لا تاتا فانها تتقوم لكنا
نقول شرعا صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصلحة الآدمي كالاعيان وورد
العقد عليها في الاجارة وهذا دليل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير المال مالا
ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة والمالية

عبارة عن صيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لا تبقى وقتين ولا
يكون مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز محلها قلت هي بعد كان فيها الاحراز
ضمني لا قصدي الا ترى ان الحشيش النابت في الارض المملوكة وان كان محرزا
تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بدليل انه لا يجب الضمان بالاتلاف لكونه ليس بمال
فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة
بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول اجرتك هذه الدار ثم ينعقد العقد على المنفعة شيئا
فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف القياس بالنص فلا يقاس
عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في وطي بخلاف القياس
بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في غير العقد كما في
وطي جارية مشتركة يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع التحقت بالاعيان
عند الدخول فيكون الضمان بمقابلة العين حكما والقصاص الخ وقلنا القصاص
لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية
عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن
بالمال حالة الخطا، وذا دليل على ماليته ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم
لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية للخطا بالنص على
خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة
بالطلاق بعد الدخول هذه المسئلة مع ما قبلها ثلث مسائل معقول القول
قلنا وليس قلنا معطوفا على قوله قال ابو حنيفة رح لانه متفرع على كون
الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح ان يكون قلنا متفرعا عليه بل متفرع على
ان ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المص
تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر انه معطوف على قال وليس

عبارة

كذلك يعني اذا شهدا بان انه طلق امراته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء
بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح
انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما عليه ثبوتا والزائل عين الثابت
فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير مال وانما التضمين
والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لبضع المراة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر
كخطر النفس وملتمك بجانا لا يعظم وعلا اتا عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح
ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض ويسمى له بدل الخلع بلا عا اليس
ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال
عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا الوا تلف مال انسان
بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار اتلاف مملوكه المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه
فيد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما
الزماه ذلك النصف بشهادتهما وتوكيده عنه مع فوات تسليم البضع فلهذا
ازالة اليد المحققة عن ذلك النصف فاشبه الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن
ضرورة ان الآمر وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو
قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اعلم ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة
معان الاول كون الشي مائلا للطبع ومنافرا له كالفرح والغم الثاني كون الشي صفة
كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشي متعلق المدح والذم
كالعبادات والمعاصي ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسير بين الاولين عقليان
واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري حسن الافعال وقبحها شرعي
ولا حظ للعقل فيه وانما يعرف بالامر والنهي وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح
هو العقل لان الاصلح واجب على الله بالعقل وفعله حسن وتركه قبيح وعندنا

المعتزلة بين ... الحاكم

وحاصل مذهب الاشعري ان الشي
امر به فحسن او نهى عنه فقبيح وحاصله
مذهب ائمتنا انه حسن فامر به او قبيح
فنهى عنه لكن حسنه وقبحه بخلق الله
تعالى وحكمه لا بالعقل والمعتزلة يقولون
ان حسنه وقبحه ليس بجعل الله تعالى
وحكمه بل لو لم يات الشرع لحكم بهما
العقل وحده
محمود

اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن
والقبح يطلقان على ثلثة معان
الاول كون الشي ملايما للطبع ومنافرا
له والثاني كونه صفة كمال وكونه
صفة نقصان والثالث كون الشي
متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا
وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب
آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين
الاولين ثابتان بالعقل اتفاقا
اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا
فيه فعنه الاشعري لا
يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط
يعني يثبت الحسن بالامر والقبح
بالنهي
توضيح

الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا
وبعضها قبيحا وامر به لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه
فاظهره الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فنقول الحسن لذاته اما ان
يكون حسنا لعينه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور كالايمان والصلوة ونوع
منه يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به وقد يجتمعان في الايمان والاول يوجد
بدون الثاني فيما اذا آمن من غير ان يؤمر به والثاني بدون الاول فيما يكون
مامورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان
به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لا يكون حسنا لمعنى في نفسه وبهذا
يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء
للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه
اتيانا بالمامور به ولكونه شرطا للصلوة والمراد بالمامور به الهيئة المخصوصة للصلوة
وباتيانه ايقاعه وبحث الحسن والقبح طويل فلنرجع الى حل الكتاب وهو الحسن
اما ان يكون لعينه اي يدركه العقل بلا واسطة وهو اما ما يكون حسنا لعينه اما ان لا
يقبل السقوط لا ذكر ان مطلق الحسن ثابت للمامور به شرع في بيان ان
ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته
ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط
اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد
ذلك الحسن المطلق تحت ما يكون ملحقا بالحسن بعينه لكنه مشابه لما حسن
لمعنى في غيره اي غير المامور به وللقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم
بين النفي والاثبات وليس بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ
الثالث اما ان لا يحتمل السقوط فيكون من النوع الاول او يحتمل فيكون من النوع

حسنه نخ
المراد به الحسن في نفس الامر سواء كان
لذاته او حسنا لغيره والاول نوعان
النوع الاول ما يكون حسنه لعينه او لجزئه
والنوع الثاني ما يكون حسنه لوصفه
اعني كونه اتيانا بالمامور به فظهر لك
ان مراد الشيخ بالحسن لذاته ليس
مطلق الحسن في نفسه بل ما هو
قسم منه
محمود

الثاني كذا قال بعض الشارحين اقول وهم بعض ان قوله اويكون ملحقا قسم لان يكون لعينه وليس كذلك بل قسم للحسن المطلق الثابت للامر وهو ان يكون لعينه اولغيره اويكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث درجة ثالثة بينهما وهي ان يكون حسنة لالعينه ولالغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولالغيرها لان واسطة حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت للحسن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولايقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل بضده على اي وجه كان يكون كفرا ومثال مالا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار باللسان وصفاته فان اصله ساقط حالة الاكراه ومباح اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمينان قلبه على الايمان ووصفه وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان مأجورا فان قلت بقاء الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا الوصف اعتباري لايقتضي وجود محل يقوم به صفة حقيقية والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض والنفاس ومثال مايقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صار حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحي الله تعالى الى داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو في ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان

كما قال الصحابة ما انت يا مكة الا واد شرفك الله تعالى على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله تعالى اذ النفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قلت هب ان حاجة الفقير وجناية النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما الواسطة دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلنا الدفع والقهر يحمل على انه مصدر للمجهول فيكون بلا اختيار العبد اولغيره معطوف على قوله لعينه يعني اويكون حسن المامور به لمعنى في غيره فان قلت كلامه متناقض لان الحسن اذا كان لعينه لايكون لغيره وقد قال انه لضرورة حكمة الآمر قلنا ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المامور به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لايقبله فان الذاتي لايقبل السقوط وهو اي ذلك الغير اما ان لايتأدى بنفس المامور به او يتأدى او يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء مثال لما لايتأدى فانه ليس بحسن لانه تبرد وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لايتأدى بنفس المامور به وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد مثال لما يتأدى بنفس المامور وهو ليس بحسن في نفسه لانه تخريب بنيان الرب تعالى وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى او دفع كفر الكافر وكل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الاعلاء والدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المصنف رحمه الله بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء مالزمه هذا مثال

قوله فان قلت اه هذا اعتراض على تقسيمنا حسن المامور به الى الحسن لعينه والحسن لغيره حاصله ان هذا التقسيم غير صحيح لانه تقسيم للشيء الى نفسه والى غيره وذلك لان المقسم اعني حسن المامور به هو الحسن لعينه كما قال ضرورة ان الآمر حكيم وحاصل الجواب ان الحسن لعينه ليس معناه في كلا الموضعين واحدا بل معناه في المقسم هو الحسن المعلول بحكمة الآمر وفي القسم الحسن المعتبر في نفس المامور به لتحققه في عينه فيكون المعنى الاول اعم من الثاني لتحقق اعتباره في غير المامور به ايضا فيكون حسنا لغيره تأمل
لمحرره محمود

للشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء
ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسناً
لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وصار الحسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس
المامور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد حسنا الحسن في شرطه فتخصيص المصنف رحمه الله تعالى
هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو اقتصر على قوله او يكون
حسنا الحسن في شرطه لكان اعم واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا
للاقسام فلم اورده في الحسن لغيره دون الحسن لعينه قلنا لان الحسن الزائد حصل
من حسن الغير فناسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها
متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود
وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل وان كانت متقدمة
بالذات ولا يجوز ان يكون قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهذه القدرة
لا تكون شرط التكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا بهذه القدرة
لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا لو كان مشروطا بها لما توجه التكليف
الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة
والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل
في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة
تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل
مما يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود
وهي قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وهي سلامة الالات والاسباب فهي سابقة
على الاداء وتلك على نوعين قدرة يصير الفعل بها غالب الوجود عادة كمن ادرك على سعة
الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء لعينه وقدرة
يصير الفعل بها في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء لخلفه
وهي اي القدرة التي يزداد بها حسن المامور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو
ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو اي هذا الفن من القدرة شرط في اداء كل
اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المامور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره وللقائل ان يقول

اي من غير حرج غالبا وانما قيد بذلك لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة كذا صحح

في عبارته بشاعة لان الظاهر انها راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشي الى نفسه
والى غيره وان كانت راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المقيدة فممنوع لانه غير جائز
في التقسيم ولا يقال الاسم ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة فاي حاجة الى
هذا التكليف ولو قال والقدرة المتقدمة وهي نوعان وذكر لفظة ممكنة مكان مطلق لكان
اولى واوجز لان المطلق في الاصطلاح ما لم يقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها
غير خليق قيد بالاداء احترازا عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فاتت عنه صوم
يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف بما ليس
في الوسع لان القضاء ليس بتكليف ابتداء بل ابقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود
شي لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء
بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف ابتداء كذا قيل
وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الواجب السابق ولم يوجب شيئا غيره بدليل
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة غايته
انه ثبت مماثلته والاولى ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء
والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة وان كان مطلوبا
لغيره يشترط فيه توهمها فكذا القضاء ان كان مقصودا بنفسه يشترط فيه حقيقتها وان كان
مطلوبا لغيره يشترط توهمها كما في النفس الاخيرة فان القضاء فيه واجب على توهم الامتداد
ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما يتمكن به الاداء لا حقيقته
وهي انما يشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر
او طهرت الحائض في آخر الوقت يعني في جزء قليل منه مقدار ما يسع فيه التحريمة لزمه اداء
الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس وامكانه عقلا وان كان
نادرا عادة كما كان لسليمان النبي صلوات الله على نبينا وعليه على ما روي ان سليمان عليه السلام
لما جلس على كرسيه عرض عليه الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك
الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي قطعا
تشاؤما بها حيث شغلت عن ذكر ربه وقهرا للنفس عن حظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس
ليتدارك ما فاته وبتسخير الريح بدلا عن الخيل كذا في عصمة الانبياء ويجوز ان يؤول العقر بالسوق والجنان

الله تعالى

قوله لان القوم اه تعليل لحصر الكفارة لما صدر عنه فقط المفهوم من عنه فيكون هذا القول في الحقيقة جوابا عن سؤال مقدر تقريره انما خص هذه الكفارة لما فات عنه مع ان ذلك الفوت وقع عن القوم ايضا وتقرير الجواب ان القوم تهيبوه اى خافوا عنه عليه السلام ولم يعلموا الفوت من كمال دهشتهم

لمحرره محمود

الكى كافلك نقتى وياتك تشد بديله ما علمت

وضرب الاعناق بالكى عليها وجعلها فى سبيل الله كفارة عما صدر عنه لان القوم تهيبوه اى خافوه ولم يعلموه كذا فى شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء لعجزه عن الاداء كما فى الحلف على مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة لنبى لكنبى ادم وعيسى بن مريم عليهما السلام ثم يحنث ويلزمه الكفارة بالحلف وهو فيكون اثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر رحمه الله لا يلزمه وهو القياس لان الوقت فات والعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداده بعيد لا اعتبار به كما لم يلزم الحج باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذى يزداد به حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اى الموجبة ليسر الاداء على العبد سمى بالكامل لانها زائدة على الممكنة بدرجة لان بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن ليس معناه ان المأمور به كان واجبا بغير بقدرة ممكنة لكان جائزا كساير العبادات الواجبة بها فلما توقف الوجوب فى بعض الواجبات على هذه القدرة كانه تغير من العسر الى اليسر بواسطتها وهذه القدرة شرطت فى اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق وهو مخصوص وداوم هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط فى معنى العلة ومغيرة للواجب من العسر الى اليسر تقديرا وهى كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينقص اصل المال فان قلت بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كاستغناء المشروط عن بقاء الشرط فيجب ان لا يشترط دوامها لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل فى الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا يبقى بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطا لما وجب الزكوة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلنا ما شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين كاداء خمسة من مائتين بل شرط فى الابتداء للتمكن من الاغناء اى اغناء الفقير من المسئلة والاغناء لا يتحقق من غير الغنى كالتمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة فى الغنى فقدره الشارع بملك النصاب حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اى النصاب فى الزكوة يعنى اذا هلك المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النماء ليكون المؤدى جزءا من المال النامى

بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله تعالى فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا تشترط فى اكثر الواجبات المالية التى اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به اليسر حتى لا ينقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء

تلويح

ثم تغير بالشرط الحسية الى اليسر بل معناه ان وجوبه بقدرة الواجب بعد القدرة الممكنة

قوله كالرمل فى الحج الرمل بفتحتين معناه الاسراع فى المشى مع تحريك المنكبين وهو سنة فى الثلثة الاول من اشواط الطواف وعلة سنيته اظهارا بالقوة على اعين الكفار حيث زعموا ضعفا فى بدن الرسول عليه الصلوة والسلام وهذه العلة ليست موجودة اليوم مع ان سنية الرمل باقية الى يوم القيمة

لمحرره

وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر فى الزكوة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال ودفع فاقة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى

تلويح

والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى عند انتفائها والا لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه لما اسقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلا للنظر فجعل القدرة الميسرة باقية فيه تقديرا زجرا له ونظرا للفقير وقيدنا بالتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه سقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسم اضافي لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فيشترط قيام تسعة الاعشار في وجوبه وكذا يبطل الخراج لان وجوبه تعلق بنماء الارض تقديرا حتى لو امتنع نماؤها بان كانت الارض سبخة او زرعها ولم تنبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس من جنس الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانها شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر وجبا بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر زائدا على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج القدرة على المشي واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من برة او صاع من شعير فقال انهما وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس الاستطاعة وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا يناقض ما قلت من ان القدرة الممكنة سلامة الآلات والاسباب قلنا لا يناقض لانهما من قبيل الآلات التي هي وسائط لحصول المطلوب وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر للتيسير بل ليصير الموصوف به اهلا للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف على الغني الشرعي قلنا ما دون الغني الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به اذا اتي به اي المأمور به بالمأمور به قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت

تيد ح

لسقط حتى يعد والتى تقدم في قوله حتى يظهر على الفقير النهي التي استعيرت بمعنى الفاء لانها مفيدة افادة النتيجة شرح

برة

حتى يقترن به دليل المستند لبين بان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء
شرعا بالمضي على افعال الحج ولا يجوز المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة
الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوازه شرعا وكان
النزاع بينهم لفظي راجع الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو عبارة عن سقوط القضاء عما
اتى به وسقوط القضاء لا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال
باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عندنا بانه يلزم تكليف ما لا يطاق والجواب عن المستند لا نسلم
بان الثابت بالامر وجوب اداء الافعال بصفة الصحة فلما افسد ولم يمتثل وجب عليه التحلل
عن احرامه والحج الصحيح في العام القابل باحرام جديد فاذا اتمه فاسدا خرج عن هذا الامر
لانه عليه الصلوة والسلام امر بالمضي فيما افسده وانتفاء الكراهة هذا اشارة الى خلاف اخر
حكي عن ابي بكر الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه
بعد تغير الشمس جائز مأمور به شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها
بل الكراهة في التشبه بعبدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى
صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو يقول يبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم
من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم عاشوراء كان فرضا فبانفساخ
وجوب الاداء فيه لم ينفسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه
وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فلا يجوز اضافته غير موجبه اليه اللهم الا ان يراد
من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب
وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة حصة النوع من الجنس بعد
عدم النوع فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل
وفائدة الخلاف تظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ
بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان مطلق عن الوقت اي محدود من غير
متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر وهو اي المطلق على التراخي
اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالمستقبل خلافا للكرخي فان المطلق عنده
على الفور وهو اتيان المأمور عقيب وروده الامر لان الامر يقتضي وجوب الفعل

في اول

في اول وقت الامكان ولهذا لو اتى به سقط عنه الفرض اتفاقا فتاخيره عنه نقض لوجوبه
او الواجب لا يجوز تركه عن وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي
يعني ان الامر وضع لطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول
والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو اقتضى الفور يصير كانه قال افعل الساعة فلم يكن
مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ناقضا لما وضع له وهو الاطلاق واما قوله فتاخيره
نقض لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في الجزء الثاني وفي الذي وفي الذي بعده الى آخر العمر
ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء اداء وليس كذلك فان
ان مات في الجزء الثاني فان كان لا ياثم يلزم اضاعة الوجوب وان كان ياثم يلزم الفور قلنا لا ياثم
وانما ياثم لو فوته ومجرد التاخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه في جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش
الى آخر الوقت واخر ياثم والموت فجاءة نادر لا يصلح بناء الحكم اليه والفوات مضاف الى
صنع الله تعالى لا اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو اي المقيد
اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء اذ
لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده
كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم
عند العدم عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل لصحة الاداء ووجوده عند
الوقت فيه بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذ المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء
لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته اذ الظرف محال والمحال
شروط فلا حاجة الى ذكرها قلنا لا نسلم الاستلزام لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط
ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة
بظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يفسد
قبل الوقت فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا
قلنا قد يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا
ولقائل ان يقول بطلان تقدم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل
قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب والاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور
تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه

باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى او لان الوجوب يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقصا ولقائل ان يقول المتغير هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب يتجدد بتجدد الوقت وذا يدل على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات فلا بد من المناسبة بين الاسباب والمسببات قلنا السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادة وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل ذهب الشافعي رحمه الله الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى مستحق الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين فلو قلنا الوجوب لزوم ايقاع الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت الصلوة فان الجزء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب لوجوبها ان فات الوقت عن وقته والا فالبعض سبب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الجزء الذي هو سبب لا يصح

هذا دليل اخر على كون الوقت سببا لمحرره

ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر الوقت واللازم باطل ولا آخر الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحم او الى ما يلي يعني ان لم يتصل الاداء به تنتقل السببية الى الجزء الذي يلي ذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالرفع فاعل يلي يعني سبب الوجوب الجزء الموجود قبيل الشروع لان الزمان عرض لا يستقر الى تمام ركن وقبل ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقيبه اعطى حكم الاتصال به لان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت المسبب ههنا هو نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا الوجوب يفضي الى وجوب الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية حتى تنتقل قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي ههنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور ولقائل ان يقول كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهي عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر ولو قال المصلي ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع لكان اوجز واحوى ومن التطويل اعرى او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من الجزء الى الجزء الى آخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا ارتفعت عاد الى الكل فوجب القضاء بصفة الكمال فان قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى قولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت لو شرع رجل في النفل في الوقت المكروه ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار

دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قلنا باب النفل واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كذا قالوا
وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالافساد صار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز
قضاؤه قاعدا مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتادى
عصر امسه الذي وجب في الذمة كاملا لصيرورة سببه كاملا في الوقت الناقص اي في الوقت
الذي تغير فيه قرص الشمس من عصر يومه لان الناقص لا يؤدى عن الكامل فان قلت كل الوقت
ناقص بنقصان بعضه فينبغي ان يجوز عصر امسه في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى
خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع
في الجزء الاخير منه فتعين للسببية فيجب في الذمة ناقصا لنقصان في ذلك الجزء فيتادى بصفة
النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني
وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا لنقصان سببه قلنا المراد من قولنا ما وجب ناقصا
يتادى ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف
الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا جابر له في الفائت وللقائل ان يقول السبب
لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال
وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوت لا يصح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته
للوجوب في جميع الاجزاء ومن حكمه اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط
نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض ولا يسقط التعيين
بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه دفع لمن يتوهم ان الحكم
ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا ضاق الوقت وزال التوسعة
ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال السبب كالتبختر
في الطواف وعدم السقوط ههنا من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين
عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين
اي لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية
ويجوز الاداء بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين
باتصال الاداء به لان التعيين وضع الاسباب فليس للعبد ذلك وانما له الاختيار

قوله وفيه نظر لان النفل بعد الشروع
اه جوابه ما اشار اليه صاحب
المغني من ان لزوم الاتمام بالشروع
والقضاء بالافساد بعد الشروع
انما ثبت بضرورة صون المؤدى
عن البطلان وما ثبت بالضرورة
يتقدر بقدرها كاكل الميتة
للمضطر لا يجوز التشبع منها فلا يظهر
ذلك في ثبوت اللازم على
سبيل الكمال لا في حالة الاداء
ولا في حالة القضاء لان ذلك
مصير الى ما وراء الضرورة وذلك
لا يجوز
عزمي زاده

نقصان
ويجاب عنه بما مر آنفا من ان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل
باعتبار كون العبادة فيه
شبيهة بعبادة الكفرة فاذا
مضى خاليا عن الفعل كان
الكل كاملا
لمحرره

[illegible]

في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحانث اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة
احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر
او يكون الوقت معيارا له اي مقدارا لذلك الواجب حتى يزداد بزيادته وينقص بنقصانه
وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلانه اضيف اليه وقيل صوم شهر رمضان
فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات اضافة المسبب الى
السبب لانه حادث به وقد يضاف الى شرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط لادائه ايضا
الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعيارا
لان الوقت قد لا يكون سببا كما في المنذور المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولهذا خصهما
بالذكر فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فسرناه به لئلا يرد عليه ان
الكافر اذا اسلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهود جزء من الشهر
حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة
الى الشهر دليل السببية لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة
الى الجزء غير مسموع قلنا السبب الشهر كله كما اختاره السرخسي ولكن نقل منه الى جزء منه
رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله في باب الصلوة رعاية للظرفية فيصير غيره منفيا وهذا نتيجة
كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا ويؤيده قوله عليه الصلوة والسلام اذا انسلخ
شعبان فلا صوم الا رمضان ولا يشترط نية التعيين اي نية كون صومه من رمضان وقال الشافعي
رحمه الله يشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فيشترط كنية بالوصف
لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الزمان صار
كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم
اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم مزاحمة
غيره اياه ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف
والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف ويبقى اطلاق اصل الصوم فان قلت
نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلنا انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت
فيلغو ما في ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر المستثنى منه محذوف يعني يصاب فرض الوقت
مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطاء في وصفه

فعلى هذا يقع عند ابي يوسف ومحمد
رحمهما الله عن رمضان اذا نوى
المسافر واجبا آخر لان المشروع
في هذا اليوم هذا لا غير
توضيح

بل يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله فيه لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو
شهود الشهر قد تحقق في حقهما الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص
كان المسافر والمقيم سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر
صار رمضان في حق اداءه بمنزلة شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يصح فكذا
في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدا محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل
يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه
فالتحق بالصحيح فيقع ما نوى عن فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة ومتابعهما
المصنف رحمه الله ولكن اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا
آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان
كالمسافر ووفق بعض العلماء بينهما بان المرض متنوع الى ما يضره الصوم كوجع الرأس والعين والى
ما لا يضره كالامراض الرطوبية والترخص بخوف ازدياد المرض يكون في النوع الاول والترخص
بحقيقة العجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى المسافر النفل روى ابن سماعة
عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يصح بل يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان ترخص الفطر للمسافر
لما كان لكونه اخف نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح
دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يصح النفل وروى الحسن
عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يصح لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يصح النفل فيه كما في شعبان فقيد
بالنفل لانه اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت
بصريح نية النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كالقضاء رمضان
والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقتة اما كون الوقت معيارا له فظاهر واما كونه
ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر النذر
فان قلت قيدت النذر بالمطلق وهذا مشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن
من القسم الثاني فلا يكون الاقسام منحصرة في الاربع قلنا ~~النذر المعين من القسم الثالث لانه~~
~~معيار لا سبب لان سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك الصوم ولهذا~~
~~يتادى بمطلق النية ونية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل~~
~~بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب~~

قلنا

[marginal note, top, written obliquely — partly illegible] معيار ... [illegible]

قلنا النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان
سببه النذر لكن له شبه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك
الصوم ولهذا يتأدى بمطلق النية ونية النفل لكن لا يتأدى
بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور حصل بتعيين الناذر
الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع
وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من الليل
لان الاوقات غير متعينة للصيامات فيقع الامساك في اول
اليوم من مشروع الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما
اذا نوى من الليل فينعقد الصوم من اول النهار لمحتمل الوقت وهو
القضاء فيجوز ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين
وهما الصوم والصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيفوتان
بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع الرابع من الموقتة يشبه
المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في
عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث
ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته كوقت الصلوة
ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا
لمحمد هذا بيان لاشكاله بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي
يوسف مضيقا لان ادراكه العام الثاني مشكوك فصار
اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبه المعيار و
عند محمد يجب موسعا ويجوز تأخيره عن العام الاول واشهر
الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان

وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين وكذا النفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات
تلويح

قلت لما ثبت ان وقته مضيق عند ابي يوسف وموسع عند محمد زال
الاشكال قلت لا لان كل واحد منهما لم يجزم بما حكم به فابو يوسف حكم
بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء
بالاتفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل في الحيات البقاء ولهذا
لو مات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا للاداء
عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف
يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه
انه ان اخر يفوت لم يحل له التأخير فيصير مضيقا ويتأدى الحج باطلاق
النية بان يقول اللهم انى اريد الحج لان ظاهر حال المسلم الواجب
عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوى النفل فتعين الفرض بدلالة
الحال فيصرف المطلق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق
الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت
ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتأدى بمطلق النية مع
وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يشتغل بفوت الفرض
باداء النفل لا بنية النفل يعني لو نوى النفل يقع عن ما نوى
عندنا لان الدلالة لما يفوت الفرض لا يقاوم الصريح وقال الشافعي
يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه يحجر في امر الدنيا صيانة
لماله وهو في امر دينه اولى فيلغوا نية النفل ويبقى اصل النية
ويتأدى به فرض الحج واجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه
فرضا من غير اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث
جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم منه اداء الصوم من

غير

غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت
غير قابل له فيبقى اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل صح
فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض والكفار يخاطبون
بالامر بالايمان لانه عم بعث الى الناس كافة لدعوة الايمان كما قال الله
تعالى قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله تعالى فآمنوا
بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات كالحدود والقصاص
عند تقرر اسبابها لانها للزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب
بها امر دنيوي وهم اليق بها فقد آثروا الدنيا على العقبى وبالشرايع كا
لصوم والصلوة وغيرهما في حكم المؤاخذة في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون
على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين
المعتقدين فرضية الصلوة وهذا التأويل منقول من اهل التفسير
فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك يخاطبون عند البعض وهم الشافعي والعراقيون
من مشايخنا فانهم ذهبوا الى ان اداء العبادات واجب عليهم لم
يريدوا بذلك ان اداءها جائز عليهم في حال الكفر ولا قضاءها واجب
عليهم بعد الاسلام بل اراد وا انهم يعاقبون بترك العبادات
بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة الكفر فان قلت الايمان اصل
العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد
اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به الحرية قلنا لم يريدوا انه يثبت
في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه ثابت بالدلائل المستقلة والصحيح

كالجنب تجب عليه الصلوة بشرط الطهارة توضيح

انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة والصوم
ولا يعاقبون بتركها لقول النبي عم لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك
لتأتي قوما اهل كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله
فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوة في كل يوم و
ليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرايع يترتب على
الاجابة بالايمان قيد بما يحتمل السقوط لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان
فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة
على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب
ومنه اي من الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي
لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل لغيره على سبيل
الاستعلاء لا تفعل فانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة
الناهي قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة
في الامر في قيود التعريف والاحترازات وبيان الاختلافات في الحسن
من انه شرعي او عقلي اتية في النهي وهو اي المنهي عنه اما ان يكون
قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا منصوبان على التمييز
من نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار امور او لغيره معطوف
على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا اراد به ما يكون لازما للمنهي
عنه بحيث لا يقبل الانفكاك ومجاورا اراد به ما يكون مصاحبا
ومفارقا في الجملة كالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لان واضع
اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح بذاته عقلا من غير ورود
الشرع به لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول وبيع الحر مثال لما

قوله يقتضي اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا ثم فنهى الله عنه لا ان صحة النهي تعجب قبحه كما هو رأي الاشعري تلويح

ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد توضيح

قبح

قبح لعينه شرعا لان العقل يجوز بيع الحر كما عرف في قصة يوسف فانما
قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون حقيقة
قبحه شرعا لا وضعا لان العقل لا يحكم بقبحه وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره
وصفا قائما بالمنهي عنه يعني انه منهي عنه لا بذاته لانه في ذاته امساك
لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة الله تعالى وفي الصوم اعراض
عنها والخلل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الصادر من
الوصف له لعدم تصور الانفكاك عنه لان الوقت داخلة في تعريف
الصوم ووصف الجزء وصف للكل والبيع وقت النداء مثال لما
قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الا
نفكاك عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث
في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع في حالة السعي في الطريق
وكذا وطي الحائض منهي عنه لمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان
وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال الحيض
وكذا الصلوة في الارض المغصوبة منهي عنها لشغل ملك الغير
والصلوة بدون الشغل ممكن بان يأذن مالكها فان قلت لا نسلم
زوال الاذى عن الوطي حال الحيض وانفكاك الصلوة عن الشغل
حال الغصب فانه لو اذن المالك او طهرت الحائض لم يكونا منهيين
والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين
بل المراد منه امكان خلو الوطي والصلوة عن الحرمة في هذين
الحالين بعينهما بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك عن الاعراض
عن ضيافة الله تعالى اعلم ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف

في القسم الاول كان اشد اتصالا به فاوجب فساد المشروع لان
الشارع في الصوم في يوم النحر مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع
صار صائما فصار ما انعقد به مشروعا ومحظورا وفي المضي عليه
تقرير ما انعقد مشروعا وهو واجب عند البعض خلافا للشافعي
وتقرير المعصية وهو حرام اتفاقا فرجح جانب الترك فلم يلزم
القضاء وانما صح نذره من جهة ان الصوم عبادة لا من جهة انه
معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه
فقال لله تعالى علي صوم يوم النحر يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله علي
صوم يوم حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم حيضها
صح نذره بخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانما وجب قضاؤها اي اذا شرع فيها ثم افسدها
لان بعضها من القيام والقرأة كان عبادة وان لم يسم صلوة ما لم
تجتمع ولم تتقيد بالسجدة والمنهي فيها هو الصلوة والمضي فيها
يكون امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وتحصيلا للطاعة
وتحصيلا للمعصية وترك المضي يكون امتناعا عن معصية بطاعة
وارتكابا بالمعصية وهي ابطال العمل فرجحت جهة المضي فاذا
تركه يلزمه القضاء وفي القسم الثاني لما كان يمكن الانفكاك
اوجب صحة البيع وقت النداء وصحة افاد الملك بلا قبض مع كراهة
~~التحريمية~~ التنزيه فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم
وهي ان يستحق فاعله محذورا دون العقوبة كحرمان الشفاعة
يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا
بها كراهة التنزيه لزم ان لا يكفر من استحل وطي الحائض والمنصوص

خلافه

وفي الطريقة المعينة ان المركب قد يكون جزآه لا تشكل في الاسم كالماء وقد لا تكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه تركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهما عنه تكون صوما فكما ان ما انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد مشروعا فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرر المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجدة لا يسمى صلوة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فانعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال العبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء

تلويح

خلافه قلنا المختار انها كراهة تنزيهية وانما يكفر مستحله لان حرمته ثبت
بالاجماع كذا في الشرح الاكملي وجامع الاسرار وفيه تأمل لان وطي الحائض
اذا كان مكروها كيف ثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال
الحسية وهي ما لها وجود حسا من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا
وشرب الخمر فانها كانت معلومة قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول
وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كا
لنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي
في نعل واحد فان الدليل دال على ان النهي لمعنى الاذى والمشقة به لا
لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف
معرفتها على معرفة الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان
قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين
الملل قبله قلنا كان الموجود بينهم مبادلة المال بالمال او بالمنفعة والشرع
زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك وفي تمليك
المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية وكون المستأجر معلوما والاجرة
والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قاله
الشراح ولقائل ان يقول لما عدد ثم من الحسيات انما كانوا يعرفونها
من حيث انها افعال واما معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة و
هي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول محقون الدم على
التأبيد وقد قتل بآلة كذا عمدا ولا يكون القاتل اباله وكذا الزنا من
حيث كونها وطاء في القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما
في الفعل او في المحل موجب للرجم او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق

والنهي اما عن الحسيات كالزناء وشرب الخمر فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فيه ان كان وصفا فكالاول والا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رحمه هو كالاول وعندنا تقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا

متن توضيح

اعلم ان النهي يقتضي القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فعين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه واذا كان الاصل ان قبحها لعينه فلا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي رحمه كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والشرعية باصله الا اذا دل الدليل على انه النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا

توضيح

بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية بما لم يتصرف الشارع فيه بتجويزه محل العوارض فيندفع الاشكال على الذى اتصل به وصفا اى يقع على القسم الذى قبح بمعنى فى وصفه يعنى يبقى المنهى بعد النهى مشروعاً باصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه فلا يكون مشروعا كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق المصنف عن قيد المطلق وعن الاستثناء يبين ايجاز الافعال مخل فات قلت النهى عن الصلوة فى الارض المغصوبة نهى عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفاً بل من قبيل ما اجتمع به مجاوراً قلنا المراد به ما يكون قبيحا بدون اعتبار جهة الزايد فكما ان القبيح لعينه يفيد التحريم بقسميه من غير نظر الى كون احدهما وضعا والآخر شرعا خص بما اتصل به وصفا بالزكو لكونه اكثر واشهر لان القبح يثبت اقتضاء للمنهى عنه فلا يتحقق اى لا يمكن ان يثبت القبح على وجه يبطل به اى بذلك الوجه المقتضى وهو النهى بيانه ان الله تعالى نهى عن عباده ابتلاء فلا بد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعله فيعاقب او يتركه فيثاب ولو كان قبيحا لعينه فى الشرع يكون باطلا ولا يمكن وجوده فيعاقب عليه شرعا والنهى عن المستحيل عبث كمن قال للانسان لا تطير فيبطل النهى المقتضى و فيه ابطال القبح المقتضى فيعود على موضوعه بالنقض واذا حمل القبيح على القبح للغير يكون المنهى عنه ممكنا والمقتضى على صيغة المفعول وهو القبح محفوظا والمقتضى وهو النهى ايضا محفوظا وتحقيقه

ثم الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل دليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابى حنيفة رحمه باطل عند الشافعى وان لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه او لغيره فباطل عند الشافعى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابى حنيفة يصح باصله لكن لا يكفيه بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه تلويح

المضامين جمع مضمون وهو ما فى اصلاب الفحول من الماء الملاقيح جمع ملقوحة وهى ما فى البطن من الجنين

يعنى ان النهى يقتضى القبح والمنهى يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافى الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهى بانه لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا تلويح

وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهى عنه بالمعنى اللغوى كاف ولا نم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعى فاجيب عن هذا بقوله فامكانه اما بحسب المعنى اللغوى او الشرعى والاول باطل لان المعنى اللغوى لا يوصف المفسدة التى نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون النهى عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الثانى تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فهيهنا امران احدهما امر لغوى من غير المعنى الشرعى الذى ذكرناه وهو قولهما بعت واشتريت وهذا امر حسى والثانى هذا الفعل مع المعنى المذكور وهذا هو البيع الشرعى فان كان النهى عن الامر الاول يكون النهى عن الحسيات ومن انه كان المفسدة التى نهى لاجلها فى نفس هذا القول من حيث هو هذا القول فلا نزاع فى كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست فى نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كا

ان النسخ والنهى عبارة عن رفع حكم شرعى بدليل شرعى متأخر متصرف فى المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع فى المنسوخ بناء على عدم ذلك الشىء فلا يثاب عليه والعدم فى المنهى عنه بناء على الامتناع الاختيارى والاول ينافى الوجود والثانى لا ينافيه ولقائل ان يقول انه بعد كونه مصادرة على المطلوب لان المدعى ان المنهى متصور الوجود والدليل عليه ان النهى لطلب يرد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون المنهى عنه متصور الوجود يمنع قولهم والا يكون مستحيلا بان لا نسلم استحالته عقلا وعدم المشروعية لا ينافى الامكان الذاتى ومبنى التكليف عليه الا يرى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان مع علمه بانتفائه وقوعه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشىء اذا كان مشروعا ثم نهى عنه دل على ان عينه ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا فى الجملة ولهذا هذا تفريع المسائل على ما مهده من الاصل اى ولكون النهى عن الافعال الشرعية واقعا على ما قبح لغيره كان الربوا وهو معاوضة مال بمال وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وساير البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرهما وصوم يوم النحر وساير الايام المنهية مشروعا باصله اما فى الربوا والبيوع الفاسدة فان الركن وهو الايجاب والقبول وجد من الاهل فى المحل فيكون

اى قاعدة كون النهى طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية تلويح

مشروعا موجبا للملك اذا اتصل به القبض وانّما شرط القبض لكون
سببه فاسدًا والحرمة لاينافي ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم
يوم النحر فلانّ الصوم مشروع فيه من حيث انّه يوم ولهذا انذر ان
يصوم يوم النحر صحّ ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون
مؤدّيا لانّه كذلك التزمه غير مشروع بوصفه وهو الدرهم الذائد في
الربوا لانّ المبادلة لم توجد فيه ولكن الذّايد فرع على المذيد فيه
فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف
لانّه امر زائد والخمر مال غير متقوّم فجعلها ثمنًا يفسده لكون الثمن
غير مقصود ولهذا لو هلك لاينفسخ العقد والمقصود من البيع
المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعًا وجاريا مجرى
الوصف لتعلّق النّهى بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف
قبح الاصل كاللآلى اذا اصغرّت والنّهى عن بيع الحرّ والمضامين
جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء والملاقيح جمع ملقوحة وهي
ما في ارحام الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب
عمّا يورد نقضا على اصلنا وهو انّ هذا التصرّفات قبل النهي شرعيّة والنّهى
عنها كان ينبغى ان يقتضى مشروعيّته وليس كذلك لانّ هذه العقود
لاينعقد اصلًا ولايفيد الملك فاجاب بانّ النّهى عن هذه العقود
مجاز عن النّفي لانّ محل البيع والنّكاح معدوم وكان النّهى
عن هذه التصرّفات نسخا العدم محلّه اى محلّ النّهى ولقائل ان
يقول ان اراد بالنّسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا
عن النّفي فلاحاجة الى التطويل وان اراد به النّسخ المصطلح

هذا ظاهر الرواية عن الامام وما سبق رواية الحسن عنه تذكر حاشيه

وهو

وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعيّة هذه الامور
قبل النهي وذا غير معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصليّة قلنا
لايتمّ بهذا المقصود لانّ رفع الاباحة الاصليّة لايكون نسخا فان قلت
ثبت مشروعيّتها بتقرير النبيّ عم في الابتداء حيث لم ينه عنها في اوّل
زمان نبوّته قلت انّما يتمّ لو ثبت علمه بوقوعه في زمان نبوّته مع قدرته
على انكاره وذلك يتوقّف على النّقل فان قلت قوله والنّهى عن بيع الحرّ
تكرار ذكر فيما تقدّم ان بيع الحرّ قبيح لعينه ولايكون مشروعا اصلا
قلنا ذكرها هناك باعتبار اقسام القبيح وههنا باعتبار ما ورد
على القاعدة به سؤالا وقال الشافعي في البابين اى في الحسيّة والشرعيّة
ينصرف النّهى المطلق الى القسم الاوّل اى الى ما قبح لعينه ولايكون
مشروعا الّا اذا دلّ دليل على خلافه كالنّهي عن القربان حال الحيض فيكون
قبيحا لغيره قولا بكمال القبح حالا اى قائلا بانّ النّهى يقتضى القبح
مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال او مفعول مطلق كما قلنا في
الحسن في الامر اى قلنا الامر المطلق يقتضى ان يكون المور به حسنا
لعينه ثمرة الخلاف يظهر في ترتّب الاحكام عليه مثلا الشارع وضع
بعض افعال المكلّف لاحكام مقصودة كالصّوم للثّواب والبيع
الفاسد للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهيّ
قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع الشرعيّ للتّنافي بين الوضع الشرعيّ
وبين القبيح الذّاتيّ فلايكون صوم يوم العيد سببا للصّواب والبيع
الفاسد سببًا للملك ومن جعله قبيحًا لغيره يترتّب عليه حكم لانّ النّهى
في اقتضاء القبح حقيقة لصحّة تكذيب من قال نهى الشارع لا

على ما صرح في البرهان

لايقتضي القبح وهي من امارات الحقيقة كالامر في اقتضاء الحسن حقيقة
ولان المنهي عنه معصية وفعله حرام فلا يكون مشروعا لان كونه
مشروعا يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يجتمع كونه
منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي بين القبيح والمشروعية لتغاير
الجهتين اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه ولهذا اي
ولكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا
لانه نعمة من حيث ان الاجنبية التحقت بالامهات حتى حلت الخلوة و المسافرة بها
والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة اذ لا بد من المناسبة بين الحكم و
السبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل يوجبها الولد لانه جزء
من الواطئ والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فيحرم الولد عليهما لان
الاستمتاع بالجزء حرام قال عم ناكح اليد ملعون ثم تعدى الحرمة
اي واطئه
منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات
وكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ما هو سبب
الولد وهو الوطء ودواعيه مقام الولد كما اقيم السفر مقام المشقة
ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو
عين غير متصف بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد
الرشدة فان قلت كان ينبغي ان يحرم زوجته بعد وجود الوطء
مرة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل
ولا يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضي
بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف تظهر في
تملك الاكتساب ووجوب الكفر ونفوذ البيع لان الملك نعمة

لقوله تع فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون
تلويح

فان قيل يجب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا وثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تتعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار انه جزء من كل منهما فقد صار جزء من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكان كلا منهما بعض من الآخر بواسطة الولد فثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة عامة لضرورة التناسل
تلويح

~~ونفوذ البيع لان الملك نعمة~~ يتصل بها الانسان الى مقاصد الدين والدنيا والغصب
حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل يثبت شرطا
بحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا للمافات والفائت ملك المالك في العين اذ
لو لم يفت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز وانعدام الملك
ثبت شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه ولما خرج المغصوب عن ملك المالك يدخل
في ملك الغاصب ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا
وهذا الخلاف بناء على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة
الى زوال ملك العين اذ ليس فيه اجتماع البدل والمبدل عنه ولا يكون سفر المعصية
كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي سببا للرخصة وهي قصر الصلوة لانها نعمة
جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان في الاباق وقطع الطريق والبغي
وذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر
مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان استيلائهم معصية فلا يكون
سببا للنعمة جوابه ان الاستيلاء انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم ولما احرزوا
اموالنا الى دارهم لم يبق محرزة لانه اما باليد او بالدار وقد عدما فيكون الاستيلاء
على مال مباح فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية
ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا
او حسيا فان قلت ابتداء الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده
كمن اخذ صيد الحرم واخرجه لا يملكه وان هلك في يده يضمنه قلنا الفعل الممتد لحكم الابتداء
في حالة البقاء كانه يحدث ساعة فساعة كما في لبس الثوب في حق الحنث والاستيلاء
فعل ممتد فصار بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء
وكذا في الصيد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه واكل لكن يجب عليه ارساله فاذا لم يرسل

حاصله ان المنهي عنه لعينه وان كان من الافعال الحسية يكون النهي ليس بمطلق حتى يحمل على القبيح لعينه بل هو مما يدل الدليل فيه على ان القبح لغيره تمرتاشي

يجب عليه الجزاء تعظيما للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح
ما ذكره المص اخره عن الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فما
يتناول اي لفظ يشمل بالوضع لم يذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا
كالجنس افرادا خرج به خاص العين كزيد لانه لا يتناول الا فردا واحدا واسماء
الاعداد ايضا كعشرة فانها لا يتناول افرادا بل اجزاء لان افراد الشيء ما يصدق
الشيء على كل واحد منها وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها انه عشرة فقوله
ما يتناول افرادا جنس شامل للمشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه
يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق
النفي فانها يتناول افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام
عليها مجاز مثال العام مسلمون لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون فالافراد مشتركة
في التسمية بزيد وانه اي العام قبل الخصوص يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا اي بحيث يقطع
الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي موجبه ليس بقطعي لانه يحتمل ان يختص كما قال الله تعالى
الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم المراد بالناس الاول نعيم بن مسعود
وبالناس الثاني اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولنا ان اللفظ اذا وضع بمعنى
كان لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان
عن اللغة وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بما ليس في الوسع كذا قيل ولقائل
ان يقول لا نم لزوم التلبيس لان اثر الاحتمال في رفع القطع عن عمومه لا في العمل فان
العمل بالعموم الظاهر واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة
الخصوص لما سقطت في حق العمل بالاتفاق سقطت في حق العلم بالطريق الاولى لان
العلم عمل القلب فالقلب اصل وعمل الجوارح تبع له فمتى سقطت في حق التبع ففي حق
الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق العمل دون العلم قلنا

قلنا ذاك احتمال ناش من دليل وهو القطع بكونه غير متواتر حتى لو فرض تواتره
لزال الاحتمال وفائدة الخلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس
وخبر الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز
نسخ الخاص به اي بالعام هذا تفريع لكون العام موجبا لمدلوله قطعا كحديث العرنيين
عرنة وادي بحذاء عرفات تصغيرها عرينة وهي قبيلة ينسب اليها العرنيون سقطت
ياء التصغير عند النسبة كما يقال في نسبة حنيفة حنفي وهو ما روي انس بن مالك
ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم
فامرهم الرسول عم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها
ففعلوا فصحوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عم في اثرهم
قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل عينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا
هذا حديث خاص ورد في ابوال الابل نسخ بقوله عم استنزهوا من البول لان
البول عام يتناول ابوال الابل وغيرها لان اللام للجنس في ضمن المشخصات فيحمل على جميعها
اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني وحديث العرنيين
متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت
الخاص يحتمل المجاز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص
فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلنا الاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر واحتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال المجازات كثيرة لا قرينة لها واذا اوصى بالخاتم
لانسان ثم بالفص منه لآخر يعني ثم اوصى بفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول
والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما
في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس الائمة في زياداته وفخر الاسلام في البزدوي
المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في شرحه ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان

من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصاه
بكلام موصول او مفصول لان الوصية لا تلزمه شيئاً في حيوته بل بعد مماته
فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر
وعند محمد اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني تخصيصاً
وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون
الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم يتناول الخدمة ولهذا
صح استثناء الفص من الخاتم ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام
حقيقة بل الفص جزؤه ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام
من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم ولا يجوز تخصيص قوله تع ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لاجماع السلف على ذلك والذكر
باللسان بقرينة كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مقرون بها كذا في المحيط هذا تفريع
آخر على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز صورة المسئلة من ترك التسمية
عامدا حال الذبح لا يحل الاكل عندنا وتحل عند الش فهو يقول هذا مخصوص
من قوله تع مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عم قال المسلم يذبح
على اسم الله سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي فان من نسي اسم الله حالة الذبح
يجوز اكله اجماعا فيحل في العامد فان قلت التخصيص انما يجوز اذا بقي تحت العام
ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة العمد فلو الحق بالنسيان لم يبق
النص معمولا به قلت يجوز ان يراد ما ذبح لغير الله كذبائح المشركين للاوثان
والميتة بدليل ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا تاكلون مما قتل الله فانزل
الله تع الاية واجاب بجواب اعم وبنى الحرمة على وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر
قلنا لا يحل اكله لانه منهي عنه والنهي يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها
فلا يجوز

فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظنيين مع ان الحاق العامد بالناسي
غير مستقيم ايضا لان الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ
ومن دخله كان آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد
صورة المسئلة من كان مباح الدم بردة او زنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا تقتل
فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج
الحرم ويقتل عند الش فهو يقول ان الجاني قد خص من الآية بقوله عم الحرم لا يعيذ
عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى
في الحرم فلما لم يبطل ادون الحقين فاعلاهما اولى لانهما اي لان قوله تع ولا تاكلوا
مما لم يذكر وقوله تع ومن دخله ليسا مخصوصين ابتداء فان الناسي غير مخصوص
من الآية الاولى لان الناسي ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز
كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والقاتل غير مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكره
من الحديث لانه خبر واحد لا يصح ان يكون مخصصا ولئن سلم انه مشهور فمعناه
لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فكالمسلك الاموال والاية تتناول
الانفس دون الاطراف لانها في حكم المال والظهر فكان يرجع الى النفس الداخل
دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى ويموت جوعا
وعطشا كيف يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله
راجع الى البيت لانه هو المذكور لا الحرم الا اذا وقع النزاع في الجاني اذا دخل
البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم لعدم القائل بالفصل فاما اذا سلم
الخصم ان دخول البيت يفيد الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي
فالالزام بالآية متعذر قلت صفة الامن يعم البيت والحرم قال الله تع اولم يروا
انا جعلنا حرما آمنا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد

اعني عند من جوز ذلك كذا في الكشف عزمي

في زعود الضمير الي البيت متناولا للحرم ولهذا قال فيه ايات بينات مقام ابراهيم ولم يقل
في حرمه مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد
من البيت فاسد لانه تع فسر الايات بالمقام اذ هو عطف بيان للايات وليس في كون
البيت متعبدا له ايات بل هي ظهور قدمه في الصخرة الصماء وغوصه فيها الي الكعب

فان لحقه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد لحوق تخصيص به
وهو قصر العام على بعض ما تناوله عند الشافعية واما عند الحنفية فهو القصر عليه
بدليل مستقل لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط
والغاية وبقوله لفظي عن العقلي كقوله تع خالق كل شيء فالله مخصوص منه كذا
في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من الشيء في قوله تع خالق كل شيء المخلوق
بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص
الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسي نحو قوله تع واوتيت
من كل شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لم يتناول
التخصيص في المرة الثانية لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا له
اول مرة لا داخلا في ماهيته والعام اذا قصر على بعض افراده بغير مستقل يكون
حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما او مجهولا كالربوا خص من
قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل ومجرد الفضل
ليس بحرام فقبل ورود البيان نظير الخصوص المجهول وبعد بيان النبي عم الربوا
بالاشياء الستة وصحة تعليلها يكون نظير الخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل
هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح من مذهبنا انه لا يبقى قطعيا
حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والعجائز من قوله تع فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والعجائز
بعد تخصيصه

اي الستة التي يعم منها كيلي وهي البر والشعير والتمر والملح واثنان منها وزني وهما الذهب والفضة وعلة الربوا فيها القدر والجنس مجمع ١٥

فيه بحث لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ
تلويح

هكذا قال الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة ان لا يعرف تأخر دليل مخصص لان يصدر معا من النبي عليه السلام فح يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى
صح

بعد تخصيصه باية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط
الاحتجاج به اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة احتجت على ابي بكر في ميراثها
بعموم قوله تع يوصيكم الله في اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكر
احد احتجاجها من الصحابة وعدل ابو بكر رض في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عم
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وكاية السرقة فانها يحتج بها
مع ان سرقة ما دون النصاب والسرقة من غير الحرز مخصوص بالاجماع عملا لشبه
الاستثناء والنسخ يعني دليل الخصوص يشبه الاستثناء من جهة الحكم لان كلا منهما
لبيان ان المخصوص والمستثنى لم يدخل تحت الحكم ويشبه الناسخ من جهة الصيغة
لان كلا منهما مستقل بنفسه فان كان المخصوص مجهولا فجهالته توجب الجهالة في الباقي
كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول
لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين
وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل
لانه مستقل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما تناوله العام
وذلك القدر مجهول فاوجب جهالته جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه
شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ به تبين ان المستثنى
لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم خرج والعدم لا يقبل التعليل لان التعليل
لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتعدى فوقع
الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة وباعتبار
حكمه يبقى موجبا قطعا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون
العام موجبا قطعا فيما بقي تحته اذا كان المخصص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل
قلنا بينهما فرق لان موجب العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل

لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل علة. فان قلت دليل الخصوص لما شابه
الناسخ والاستثناء ومما لا يقبلان التعليل فدليل الخصوص كيف يقبل قلنا المانع في الاستثناء
عدم استقلاله وفي الناسخ خلوصه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا
للنص وفي دليل الخصوص لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار اي صار دليل
الخصوص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو المختار كما نظير هذه
المسئلة وهي اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما وسمى ثمنه اي فصل
ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة المبيع والثمن. فان قلت
كان ينبغي ان يفسد هذا البيع لانه جعل قبول العقد في ما فيه خيار شرطا فاسدا
فيما لا خيار فيه كما جعل ابو حنيفة في بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن قبول
العقد في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط
قبوله لم يكن من مقتضيات العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل تحت العقد وكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع
صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو حنيفة كل الثمن مقابلا بالقن كما جعل فيمن
جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح قلت لان العوض
في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن يتضرر
المشتري حيث لم يرض بالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف
النكاح فانه لا يوزع فيه لعدم تجزية الحل وانما يقابل لهما باعتبار المزاحمة فاذا
لم يصح نكاح احديهما لم يوجد المزاحمة فلا ينقسم وجه كون المسئلة نظير دليل
الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل في الانعقاد لا الحكم فمن حيث انه داخل
يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ وحيث انه غير داخل في الحكم
يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص
الذي له شبه

الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع
لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء
بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني عدم كون محل الخيار داخلا في الحكم تقتضي فساد
البيع في الصور كلها لوجود شرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع
فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما
لا يصح لشبه الاستثناء قيد بقوله بعينه وسمى ثمنه لانه ان عدم القيدان او وجد تفصيل
الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه
الصور الثلثة عملنا بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه
باشتراط الخيار كانه استثنى احد العبدين من العقد باعتبار حكمه بحصته من الثمن
فيصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما بحصته من الالف وذلك
باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت هذين
العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الصورة الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة
الثمن ابتداء يمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف
وانما اعتبر شبه الاستثناء فيها دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فيها فسد شرط
الخيار لانه يكون كالناسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل واذا ابطل
شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن
طارية بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كما في بيع القن مع المدبر قلت
محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل
في العقد والحكم جميعا لانه قابل لقضاء القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه
اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف
الى البيان سواء كان المخصص معلوما كقوله تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة

الكرخي
او مجهولا كما لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني. وهو مذهب
وابن ابان كالاستثناء المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل
واحد منهما اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة. قالوا اذا كان
دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله
وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدري كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى
الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل الخصوص على هذا القول كالبيع المضاف الى حر
وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه غير مال فصار
العقد واردا على العبد ابتداء بالحصة بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة
الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع قيد بقوله بثمن واحد
لانه لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا
لابي حنيفة وقيل انه اي العام بعد الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه
قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل
الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بمنزلة وصف
غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا سقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون
معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل
كما ان الناسخ ليس بمحتمل له فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وسمى لكل واحد ثمنا
او لم يسم وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري بطل البيع في الهالك لتعذر
التسليم وصح في الحي بحصته لان الجهالة بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين
بعد تمام العقد ناسخ للبيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ
بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص وهو
ان دليل الخصوص ان كان مجهولا فكما قال الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء
والاستثناء لا

فعدمه لان بعد تمام العقد ناسخ للبيع ... هلاك احد العبدين فيه ... فعلم ان الفاسخ ... المطالبة للمبيع ... فالفسخ بالبقاء ... وكانت كالنسخ عزمي زاده

والاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فبقي العام على ما كان من القطع والجواب
عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعمالا باحد الشبهين واهمالا للاخر وليس احد الشبهين
اولى من الاخر فالعمل بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما لا يقبل التعليل
لكون المستثنى معدوما في المعنى بخلاف المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة
والمعنى اي يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا او بالمعنى لا غير اي يكون اللفظ
مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم يكن
من لفظها مفرد قيل الجمع المنكر ليس بعام ومختار المص انه عام فان قلت العام عندك
قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر محتمل لكل واحد من الجموع
من الثلثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناوله لانه ليس بشامل للجميع
فضلا من القطع وايضا كل عام يحتمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك قلت
لا نم عدم تناوله بل هو محمول على الجميع عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه
قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبه
قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد وقد صرح الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر
يحتمل التخصيص الى الثلثة وكذا قال الزمخشري في بحث مجيء الا بمعنى الصفة انه يجوز
في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى ويجمع ويقال
قومان واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رياحان ورياحات قلت
هذا شاذ ومراده ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو متناول لجميع احاده
لا لكل واحد فلو قال القوم الذي دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لم يستحق شيئا
فان قلت اذا لم يتناول فكيف صح استثناء الواحد من القوم في قولك جاءني القوم
الا زيدا قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا
بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد عنه كما في قولك يطيق رفع

سواء كان جمع قلة او كثرة معرفا او منكرا هذا مختار فخر الاسلام وتبعه المص الا ان العموم في القلة من الثلثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل صح

هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة
زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت
في الشرط من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام
من في هذه الدار فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر
اعطي من زارني درهما يستحق كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر
كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا بعينه هكذا فسره بعض الشراح ولقائل
ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما في قوله من دخل هذا الحصن اولا فله
من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال العموم والخصوص ثابت
في الجميع اما في الخبر فظاهر واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في الاستفهام فلان المستفهم
بقوله من في الدار يريد واحدا والاصل فيهما العموم يعني الكثير الشايع في استعمالهما
العموم لقوله عم من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون عاما العموم صفته
وهو القتل قلت انه ضرب من الاجتهاد وبعض الناس معين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا
منها العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل
كما اي كما وضع ما لان يستعمل في ذوات ما لا يعقل يعني لو قيل ما في الدار كان الجواب
ان يقال شاة او فرس ولا يصح ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا من محتملات
من وما فما المعنى الموضوع لهما قلت وضعتا مبهمتين في ذوات من يعقل وهذا المبهم
لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قال من شاء من عبيدي فهو
حر فشاؤا واعتقوا هذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من عامة وكلمة من
في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لانها للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل بهما
ابو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي عتقه فهو حر قال حيث لا يكون له ان يعتق الكل
بل يعتقهم الا واحدا قلت كلمة من في قوله من شاء من عبيدي للبيان دون التبعيض
لانه لما

فاعتقه

قوله اذا قلت في الشرط من زارني الخ لكنها في الشرط والاستفهام تعم عموم الاشتمال الانفراد وفي الخبر تعم عموم الاشتمال حتى لو قال من زارني فاعطه درهما ولو قال يستحق كل من زاره العطية ولو قال اعط من في هذه الدار درهما يستحق الكل درهما كذا في الكشف ووجهه ايضا مذكور فيه وقول الشارح في الخبر يستحق كل من زاره العطية دون درهم خلاف الواقع عزمي زاده

فيه مسامحة والاولى المعنى الموضوع له تامل لمحرره

وما لا يعقل

ذلك

لانه لما اكد العموم باضافة المشية الى عام صار دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعيض
فحملت على البيان بخلاف قوله من شئت من عبيدي لان المشية اضيفت الى خاص فلا يدل
على تأكد العموم فوجب العمل بهما كذا قاله الشراح لكنه ليس بصحيح لان قوله تع ومن يشاء الله
يضلله عام مع ان المشية مستندة الى خاص وهو الله تع قيل الاولى ان يقال في الفرق
ان من يحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين ففي من شاء من عبيدي
امكن العمل بعموم من وتبعيض من وان كانت للبيان لانه لما علق عتق كل واحد لمشيته مع
قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي
لان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعلق
المشية بالكل دفعة واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء
المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد قلت تعلق المشية لكل على الانفراد امر باطن
لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق المشية بالكل ولقائل ان يقول البعضية التي يدل عليها
من هي البعضية المجردة المنافية للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه
وح لا نم ان التبعيض متيقن وان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة
فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في بطن غلاما هذا
متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله تع فاقرؤا ما تيسر وليس كذلك
قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد لانه عند
الاجتماع ينقلب متعسرا وما تجيء بمعنى من كما في قوله تع والسماء وما بناها اي زا
واليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة
وكذا من تجيء بمعنى ما كما في قوله تع فمنهم من يمشي على بطنه وتدخل ما في صفات من يعقل
هذا بيان مواضع استعمال ما ايضا اي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد
فيقال في جوابه الكريم او العالم وكل للاحاطة على سبيل الافراد كلمة كل عامة بمعناها

من القران وجوب قراءة جميع ما تيسر

دون صيغتها يعني يراد كل واحد من افراد النكرة التي اضيفت اليها كل كانه ليس معه غيره
فيتناول كل فرد على الاصالة وهي تصحب الاسماء لانها لازمة للاضافة والمضاف اليه
انما يكون اسماً فيعمها اي الاسماء ولهذا ان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق تعم الافراد
ويحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الافعال حتى لا تقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة
واحدة فان دخلت كلمة كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على
المعرف اوجبت عموم اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان
ماكول بالصدق اي بصدق الاول لان جميع افراده ماكول والكذب اي بكذب
الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة
يقع الثلث ولو قال كل التطليقة تقع واحدة فاذا اوصلت بما اي كلمة كل بكلمة ما
اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فيدخل
ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كلما
دخلت الدار فانت طالق كل وقت يقع دخولك فيها ويثبت عموم الاسماء فيه
اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم الافعال ضمنا في كل من ضرورة
عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع ومنه من العام معنى توجب عموم الاجتماع اي يوجب
احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا وفي المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطاه
زائدا على سهمه فدخل عشرة ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين
فيه وان دخلوه فرادى كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل
لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيعمل بمعنى الكل عند تعذر العمل بحقيقته فلما
استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اجلى اعترض عليه بان
في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته فلو دخلوا
فرادى

فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه واجيب عنه بالشرط وهو الدخول اولا
لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد
يعمل بمجازه وانما يلزم الجمع ان لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع
انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ولا معنى للجمع في الارادة الا ان يثبت الحكم
على تقدير وقوع كل واحد وههنا كذلك فالاولى ان يقال الجميع هنا ليس في معناه الحقيقي
للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول اولا وليس مستعارا
بمعنى كل حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند عدم الاجتماع لعدم القرينة على ذلك
بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما
للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا
فله من النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل
الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو اول في حق من
تخلف عن الناس ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه
الاول من كل وجه فسقطت عن كلمة كل الاحاطة لانها تحتمل الخصوص وفي كلمة من
يعني اذا قال من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة يبطل النفل
لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرن بمن يسقط عموم من لان الاول محكم للفرد السابق
فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة
كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة الى من يتخلف لم لم يعتبر هكذا في صورة
من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي وفي صورة
كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل دخل على من فاقتضى التعدد في المضاف اليه والاول
الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف
فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت عموم

قوله شرع في بيانه بدليل التالي وهو اراد وبيان العام لما فرغ عن بيان العام وضعا اراد الشرع في بيانه بدليل خارجي لانه لو لم يرد لما شرع لكنه شرع فثبت انه اراد منه

هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على الاول
خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ عن بيان العام وضعاً شرع في بيانه
بدليل خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتضمن
من الاستغراقية نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك
اذا لم يتضمن من الاستغراقية ويكون لنفي واحد من الجنس وهذا القسم تارة تعم كقوله تع
لا بيع فيه ولا خلة فيمن قرأ بالرفع فانه عام وتارة لا تعم كما في قولك ما رأيت رجلا
بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله كلمة التوحيد وانما صح ذلك
اذا كان نفي النكرة للعموم ووقوع قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
ردا لما قالت اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا
للعموم والسلب كليا لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا يناقضه
الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لان النكرة يدل على فرد ولم يقترن بها
ما يوجب العموم لكنها اي النكرة المثبتة مطلقة قيل المطلق هو الدال على الماهية
من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فلا تكون مطلقة قلنا
لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة
في كتبهم مشعر بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق
ههنا ما هو المصطلح اذ لو اراده لقال لكنها مطلق لان التاء لا تدخل على المطلق المصطلح
لانه صار لقبا فخرج عن الوصفية بل اراد من المطلقة ما يرادف النكرة وهو الدال
على فرد غير معين وعند الشافعي تعم ولقائل ان يقول نقل عن الشافعي في احتمال
الامر التكرار انه مشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات وهي توجب الخصوص
على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان صح النقلان تنافيا والا
كذب احدهما تمسك بقوله تع انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء مثبت شامل
لجميع الاشياء

لجميع الاشياء لشمول قدرة الله جميعا جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس
قولنا لشيء اذا اردنا ايجاده الا قولنا كن وما قاله بعض الشارحين ان الشافعي جعل
المطلق عاما في اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا انه اراد به اصطلاح الاصوليين
وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حيث قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار اي في
كفارة الظهار في قوله تع فتحرير رقبة خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة
بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا
ان اردت من العموم انها صالحة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت التناول
على سبيل الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتاق
كل الرقاب واما عدم جواز الزمنة ونحوها فليس باعتبار التخصيص بل باعتبار ان
الرقبة اسم للبنية كما خلقها الله كذا في التحقيق فلم يتناول الزمنة او نحوها واما عدم
جواز المدبرة فلان الملك فيها ناقص اعترض على مذهبنا الامام الغزالي بان اسم
الرقبة ينطلق على المعيبة كانطلاقه على السليمة ولو كان اسم الرقبة للمعيبة مجازا لكان تسميتنا
آدميا مجازا وبانهم اجزؤا مقطوع اليد في التكفير ولم يجزؤا الاخرس وكيف يرجوا
الخلاص من هذا الخبط ذو فهم ايمنا كلامه ويمكن ان يجاب عنه ليس مرادهم من ذلك
انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما الا ان تناولها الكامل مقتصرا
عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل مجازا وعن الثاني ان فائت جنس المنفعة
وهو البطش معدوم من وجه فلا يتناوله المطلق ومقطوع اليد ليس بفائت جنس
المنفعة لوجود احدى يديه حتى لو قطعتا لا يجوز بخلاف الاخرس فانه فائت جنس
وهو التكلم فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات
بصفة عامة تعم فان قلت مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي
او الاثبات فان قولك رأيت رجلا عالما اخص من رأيت رجلا فكيف عمت بالصفة

خاصة

قلت المراد العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص بوجه ما فالنكرة الموصوفة
بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عامّ في افراد ما يوجد فيه
ذلك القيد وعموم الصّفة صحّة اتصاف كلّ فرد من افراد نوع الموصوف بها من غير اوجب
ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عامّا بعموم الصّفة ولم يجعل الصّفة
خاصة بخصوص الموصوف وكان هذا اولى لان الموصوف اصل والصّفة تابع قلت
الموصوف خاصّ لكنه قابل للعموم بقرينة وهو محتمل له والصّفة محكم في كونها عامّة
فحمل المحتمل على المحكم اولى ذكر في شرح المغني للهندي انّ عموم النكرة الموصوفة
بصفة عامّة على سبيل البدل دون الشمول الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل
للنكرة حاصل قبل الاتصاف بها فلو كان بعده كذلك لكان الوصف لغوًا ولكنّه عامّ
بالاتصاف كقوله والله لا اكلّم احدا الّا رجلا كوفيّا فانّ له ان يتكلم بجميع رجال بالاتفاق
الكوفة ولو قال الّا رجلا بدون الصّفة فله ان يتكلم بواحد سواء كان من الكوفة
او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الّا يومًا اقربكما فيه فانّه لم يصر
موليا لانّ المستثنى يوم وقع فيه القربان فيمكنه القربان في كلّ يوم ولو قال الّا يومًا
بدون الصّفة يصير موليا بعد القربان مرّة واحدة بعد غروب الشمس من ذلك
اليوم قيّد الصّفة بكونها عامّة لانها لو كانت خاصّة كما اذا قال والله لا اضرب
الّا رجلا ولدني فلا يكون عامّة وكما اذا حلف لا يجالس الّا رجلًا يدخل داره وحده قبل
كل احد لا يكون النكرة عامّة لان هذا الوصف لا يصدق الّا على فرد واحد اعلم
ان هذا الاصل اكثري الوقوع بحسب اقتضاء المقام والّا فالنكرة قد تعم بدون كسيرة خرما قدري اخرى
الصّفة كما في قولنا تمرة خير من كسيرة وقد تخص بالصّفة كما اذا قال والله
لا اتزوجنّ امرأة كوفيّة يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما لمّا
قيل هذا الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وجه عمومها بعموم
وصفها

وصفها انّ النكرة اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت
غير موصوفة فالاستثناء يكون بعلم الشخص فيتناول واحدًا ولهذا اي ولكون
النكرة تعمّ بالصّفة العامّة قال علماؤنا اذا قال ايّ عبيدي ضربك فهو حرّ
فضربوه معا او متفرّقا انهم يعتقون عليه وان قال ايّ عبيدي ضربته
فهو حرّ فضرب المخاطب الجميع مترتبين عتق الاوّل لعدم المزاحم او دفعة عتق
واحد منهم وخيّر المولى في تعيينه المراد من النكرة ههنا ما فيه ابهام اعم من النكرة
الصّناعية ومن المعرفة الغير المعيّنة كقولهم المرأة التي اتزوّجها طالق وجه الفرق
انّ ايّا وصف للنكرة في الاوّل بالضرب وهو عامّ وفي الثاني قطع عن الوصف لانّ
الوصف انما اضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي عيّنا ولها اي وهذا الفرق مشكل
لانه ان اريد بالوصف النعت النحويّ فلا نعت في الصّورتين لان الجملة صلة او فعل
شرط لاتفاق النحاة انّ ايّا ههنا موصولة او شرطيّة وان اريد به الوصف من جهة
المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب
وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بانّ الاوّل وصف والثاني قطع عن
الوصف تحكّم الا يرى انّ يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الّا يوما اقربكما فيه عامّ
بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف
بانّ الضّرب قائم بالضّارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف بشخصين
والمفعول به فضلة تثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف
المفعول فيه فانه صرّح به وقصد وصفه بصفة عامّة مع ما بين الفعل والزمان
من التلازم ولقائل ان يقول الضرب صفة اضافية لها تعلّق بالفاعل وبهذا
الاعتبار وصف له وتعلّق بالمفعول به وبهذا الاعتبار وصف له ولا امتناع
في قيام الاضافة بالمضافين والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقّل والوجو

والى المفعول فيه في الوجود واتصاله بالاول اشد والفاعل ايضا ضروريّة
فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها
ويمكن ان يقال في الفرق ان ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج
وفي الصورة الاولى لما علق عتق كل على ضربه توفر الدواعي لان الطبيعة مجبولة
على الخلاص عن الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية لما علق العتق بضرب المخاطب
والانسان قلما يسعى في اذهاب مال الغير على العموم بل يبقى واحدا لحاجته الاصلية
الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب وفيه يبس وقبض لم يتوفر
والله اعلم وكذا اي كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام المعرفة
فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم اي عموم الجنس وهو مختار
صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجود الحقيقة
فيهما لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف
لا يتزوج النساء حنث بتزوج امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء
من الرجال واللازم منتف اجماعا وبان كلهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم يلزم
ان يكون بيان تغيير لاحد المحتملين وقد اجتمعت الائمة انه تاكيد وبان المعرف باللام
ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل عند الاطلاق محتملا لما دونه كما هو موجب سائر
الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز
لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة
وهو انها يفيد عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او الجمع لان اللفظ الذي يدخل
عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اما تعريف
العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض
افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع الافراد
لان البعض

الفرق ان يقال ان الاولى في الصورة الاولى العبد لعوده في الوعد وهو المخاطب بشرط ضربه المخاطب وفي الثانية ضربه الوعد وهو المخاطب فاذا عتق واحد منهم فقد نال المخاطب الوعد محمود

فيحتمل ع

اولى من حمله على تعريف الجنس والفائدة الجديدة
صح

لان البعض متيقن واذا لم يحتمل العهد فالاستغراق متعين ولهذا حمل اللام
في قوله تعالى السارق والسارقة وقوله ان الانسان لفي خسر على الاستغراق بالاجماع
الا ان يدل القرينة على ان اللام لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق
او على ان البعض مراد كما في قوله لا اتزوج النساء لان الحال يدل على ان تزوج
نساء العالم غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذ
اذ دخلت اللام على الجمع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى
التعريف بالكلية اذ لا عهد في اقسام الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف
الماهية لان الجمع وضع للافراد لا للماهية فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف
والمحلى بلام الجنس نكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس
لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه وان لم يكن مقصودا
لان كل جنس له افراد خارجا او ذهنا فكان اعتبار الجنس اولى لان فيه جمعا بين المعنيين
فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لم يجعل اللام
لاستغراق الجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول الواحد والاثنين
وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد
فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم
اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى
كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة
كانت الثانية غير الاولى لانها لو انصرفت الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا يبقى
نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسر فيه وهو معنى
قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام في جعل الآية من هذا القبيل

اثنتي عشر النقباء اثنا عشر

نظرا لانها لا تحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحًا ان يكون معه رمحان
بل هذا من باب التأكيد فان قلت اذا احمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس
قلت كانه قصد باليسرين ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فيأول بيسر الدارين وذلك
يسران في الحقيقة واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت
عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه مثاله قوله صفحنا عن بني
ذهل • وقلنا القوم اخوان • عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا • اعلم ان هذا هو
الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تع وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين
من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تع وهو الذي انزل عليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تع انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء
التخصيص نوعان احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق
على الواحد وما فوقه كطائفة ومن وما واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو
ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة والنساء والرجال وغيرهما من الجموع المعرفة
باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلثة اي والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اي
ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء وعبيد او معنى لا صيغة
كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان تبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة باجماع اهل اللغة
لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام واحد وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة على حدة
وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان لقوله تع هذان خصمان اختصموا
جوابه ان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث
هذا جواب

فالمهم الاولى تعبير طائفتان بدل طائفتين لمحرره

هذا جواب عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كما للبنات ثبت هذا الحكم
بقوله تع فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان وثبت بدلالة قوله تع فان كن نساء فوق
اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان ليس فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان
للاختين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة
مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى
والوصايا كما اذا اوصى ثوبا على اخوة زيد وكان له اخان فهو لهما بالاجماع لان الارث
فرض والوصية نافلة وهما بعد الموت فكانت الوصية تبعا للارث كما ان النوافل تبع
الفرائض او على سنة تقدم الامام لان الامام يتقدم على الاثنين كما تتقدم على الثلث
لاحراز فضيلة الجماعة وانما حمل على ما ذكر لانه عم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات
والتقدم سنة كون المصلين جماعة لا سنة كون المقتدين جماعة بخلاف الجمعة حيث
شرطنا الصحة اداؤها ثلثة سوى الامام بدليل قوله تع فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من
الذاكر وهو الخطيب وثلثة سواه لقوله تع فاسعوا واما المشترك اي المشترك فيه
لان المفهومات مشتركة والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا اراد منها فردين
فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز بها عن
العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن
على سبيل الشمول يعني من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج
وله اعتباران اعتبار من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فبالاعتبار
الاول مشترك معنوي وهو مختار فخر الاسلام وبالاعتبار الثاني مشترك لفظي
كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا اللون والحيوان فعلى هذا يلزم ان يكون
المراد من قوله في متفقة الحدود احد الامرين اما ان يتناول اللفظ افرادا باعتبار
معنى وتلك الافراد متفقة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد

بين بان يراد بالحد المعنى الجامع للافراد سواء كانت مختلفة الحقائق كما في المشترك او لا كما في ... لمحرره

ما والعام غيره فسمان لم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على انه يكون مرادا
ومناطا للحكم واما ارادة كلها فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعنية يصير كل واحد من معنييه جز
المعنى وفي عدم اعتبارها يصير كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاؤ مثل ما قتل من النعم

فان المثل مشترك بين المثل صورة
وبين المثل معنى وهو المالية فرجح
محمد والشافعي رحمهما الله صورة
المثل صورة لانه ابعد من المخالفة
التي هي ضد المماثلة وابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله رجحا المثل
معنى لانه مراد فيما لا مثل له بالاجماع
فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم
المشترك وهذا انما يلزم محمدا
لان الشافعي يلتزمه

مختلفة الحقائق كالقرء بضم القاف وفتحها الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه
اي في المشترك من غير اعتقاد حكم معلوم حتى يقوم دليل مرجح لاحدهما بشرط التامل
ليترجح بعض وجوهه للعمل به اي بالمشترك كما تامل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوا دالا
على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل
وكلاهما موجودان في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم ومنتقل من الطهر اليه لانه هو
الاصل والحيض عارض فكان الاسم اولى بالحيض كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول هذا
الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول اما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع
فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال
كما يكون من الطهر الى الحيض يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان
اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر الطهر الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لتوقفه
على الحيض فان قلت اذا ثبت الترجيح من حيث اصل التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك
ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء ههنا اسم جامد ليس بمصدر
ولا صفة لانه اسم للدم والطهر واعتبار كونه في الاصل مصدرا ومستعملا في اي معنى
انما يكون بالتامل وهو لا يمنع كون المشترك متساوي الدلالة والاولى ان يستدل
على كون القرء للحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض لانه تعالى تعرض عند ذكر الخلف
اليأس عن الحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي
للمشترك عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز
ان يراد من المشترك كلا معنييه ~~حقيقة اذا صح الجمع بينهما~~ عند التجرد من القرائن ولا يحمل
على احدهما الا بقرينة متمسكا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة
من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون
الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء
وهنا لم يمكن

ط
في نكون الشيء ونحوه
لا باعتبار الاول
مندرجا في العام فيصح
حصر القسم الذي
في وجوه النظم صيغة
ولغة في الاقسام
الاربعة تا لمحرره

فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد وموضوع له لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند الاستعمال فباعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة
واعتبار وضعه للآخر يوجب ارادته فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد
ان يكون بين المعنيين علاقة ويراد
احدهما على انه نفس الحقيقة
الموضوع له والآخر مما يناسبه
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز

ومنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحملت على العناية بشان النبي عم اظهار الشرفه مجازا
اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم الاعتناء وما قاله قوام
الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلي وملائكته يصلون
فلا يعم المشترك ففاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون دليلا
على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب على معنى زيد يضرب
وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال
آلة الضرب ولنا ان المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق
المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني
اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين قال صاحب التنقيح لانه يلزم
ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد منهما والمعنى المجازي وهو
المجموع فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز
عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم ~~على ان الجمع ممنوع يعرف بالتامل~~
واما المأول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه جنس يتناول المفسر بغالب
الرأي احترز به عن المفسر فان المشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل قطعي
سمي مفسرا لا ماولا واعترض عليه بان تقييد حد المأول بقوله من المشترك وبقوله
بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للماول لوجوده بدونهما فان
الخفي والمشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس سمي
ماولا وكذا الظاهر والنص اذا حملا على بعض وجوههما يصير ان ماولين بلا خلاف
مع ان القيدين منتفيان واجيب عنه بان المراد من المشترك اللغوي وهو ما فيه
خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من ان يكون رائيا او خبر الواحد
فيدخل جميع اقسامه ولقائل ان يقول المراد من المشترك الاصطلاحي لان

قوله اذ الاستغفار اه الصواب
اذ الدعاء يستلزم الاعتناء والا
فالاستغفار والرحمة لازمان
للاعتناء لا ملزومان له
كما لا يخفى
لمحرره

حد الاول

ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال
في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل في الحالتين نفس الموضوع له فيكون حقيقة ونقول
معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا بذلك من بين ~~اللفظ~~

المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المأوّل وهو
المأوّل من المشترك لا المطلق المأوّل لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وماعدا
المأوّل من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل فان قوله عم
المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل
والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم
بخلاف المأوّل من المشترك فان القرء بعد ان ترجح ارادة الحيض منه يكون دالا
على الحيض بالوضع كما كان قبل فان قلت في المأوّل تبيين المراد بالرأي فكيف يدخل
في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك وبعد ذلك يضاف الحكم
الى النص المشترك لا الى الرأي اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون بالتأمل
في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملنا على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه
وهو اوّل الكلام فانا اذا نظرنا الى لفظ ثلثة فوجدناه دالا على عدد معلوم فحملناه
على الحيض لئلا ينتقض عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر
الكلام كقوله تع احلنا دار المقامة من فضله وقوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث
فالاوّل من الحلول بدليل دار المقامة والثاني من الحلّ بدليل الرفث فان قلت
في المأوّل لا بدّ من اعتبار شيء آخر غير الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع
من غير نظر الى امر آخر قلت لا ثم فان وجوه النظم اي طرقه اعمّ من ان يكون باعتباره
في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به اي حكم المأوّل وجوب العمل به على احتمال
الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنّه طهارته يلزمه التوضّي به على احتمال الغلط
حتى لو تبيّن بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان التأويل ان ثبت بالرأي
فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت به ظنيا لا
لا قطعيا واما الظاهر فاسم لكلام وفيه اشارة الى ان الظاهر من اقسام النظم
لكنه متعلق

وهو النظر الى سياقه وسباقه تمت بحره

٥

لكنه متعلق بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو
الوضوح لئلا يلزم تعريف الشيء بنفسه على ان الظاهر علم ولا يكون المعنى ملتفتا اليه
للسامع اذا كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي و
والمشكل فان ظهور المراد منهما بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص
ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس الصيغة كقوله تع احل الله البيع وحرم
الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول ويكون محتملا للتأويل
والتخصيص حتى يخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم وحكمه وجوب
العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن عند بعض لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند
عامة المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال غير ناشئ عن دليل حتى صحّ اثبات الحدود والكفارات
بالظاهر واما النص فما ازداد اي كلام ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم
اي بان يكون المعنى الزائد غرض المتكلم والكلام سوق له بقرينة لا في نفس الصيغة بمعنى
لا يكون في اللفظ ما يدل عليه وضعا مثاله قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى
وثلاث ورباع فهم منه اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق للمعنى الثاني يدل عليه
سياق الاية وهو قوله تع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فالاية ظاهرة في الاباحة
نص في العدد اعلم ان الشراح ذكروا ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر
وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا فيكون
مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا
قال صاحب الكشف هذا كلام حسن لكنه يخالف لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا
في امثلة الظاهر بين المسوق وغيره ولو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما غفل عنه
الكل عادة ولقيد واحد هذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد النص على الظاهر
بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية
منضم اليه

نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه ورد جوابا للكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا توضيح

اي بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ح

بحث اقسام النص

ينظم اليه سياقا او سباقا اي امنا لفظه ولقائل ان يقول قولنا بمعنى من المتكلم اعم من كونه بقرينة
نطقية او سوق كلام او غيره ولا دلالة للعام على الخاص وايضا لو كان زيادة وضوحه
بانضمام قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتاويل وهو في حيز المجاز
لتعين المراد ح ولا نم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الاية
المذكورة نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا
في الظاهر والاماحج تعليلها وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من
تعريف النص وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تاويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر
وهو اي ذلك التاويل في حيز المجاز وانما قال في حيز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز
بل قد يكون بطريق التخصيص وغيره واي ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا
كما ان احتمال الحقيقة المجاز لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص
دون الظاهر لان النص لما احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمل الظاهر اولى
واما المفسر فما ازداد اي كلام ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه
احتمال التاويل سواء كان ذلك لمعنى في النص الخاص بان كان مجملا فلحقه البيان
القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب التخصيص
وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود الملائكة ولكنه
يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا فان قلت
اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت انما يفيد التخصيص لو كان
متصلا واستثناء ابليس منقطع لانه جني ولكنه يحتمل التاويل وهو الحمل على التفرق فبقوله
اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول سوق الكلام
لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه على احتمال
النسخ والتبديل فان قلت فسجد خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط فلا يكون مفسرا
قلت المفسر

اي عدم انحصار التاويل في المجاز لمحرره

قوله او في غيره اي لمعنى في المتكلم وهو ارادته العموم لمحرره

والجواب بمنع كون السوق لبيان سجودهم مطلقا بل لبيان سجودهم جميعا تامل لمحرره

قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما نشا من حيث هو خبر
لا من حيث انه مفسر فلا يضرنا في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدخل هذا المثال في تعريف
المحكم اعلم ان ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور معه
احتمالا ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة
الثانية والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا
انه اقوى من المفسر حيث لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتاويل واما
المحكم فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل احترز به عن المفسر ضمن احكم معنى
امتنع فاستعمل بعن ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون بمعنى في ذاته كالايات الدالة على وجود
الصانع وصفاته ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بموت النبي عم ويسمى
محكما لغيره وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لما فرغ من بيان كل واحد من هذه
الاقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله تع احل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال
للظاهر والنص فانه ظاهر في الاحلال والتحريم نص في بيان التفرقة بين البيع والربوا لان
الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل الربوا فرد الله تع ذلك
وقال واحل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة كلهم اجمعون مثال
للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم ويظهر يعني كل من هذه الاربع موجب للحكم
قطعا لكن يظهر التفاوت في موجب هذه الاقسام عند التعارض ليصير الادنى
متروكا بالاعلى يعني ليصير الظاهر متروكا عند معارضته النص ويكون النص راجحا
وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر متروكا عند معارضته المحكم فان قلت
التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتقابلتين في القوة فعند رجحان احدهما
كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون كذلك لا مطلق التعارض
فانه عبارة عن تقابل حجتين بان يقتضي احديهما خلاف ما يقتضيه الاخرى سواء

كانتا مثنى وبينهما اولامثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تع واحل لكم ما وراء
ذلكم وقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فالاول ظاهر في اباحة
النكاح وهذا يقتضي حل الخامسة والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي حرمة
الخامسة فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلاث
ثلثة ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلاث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الا اثنتان
او ثلث او اربع ولم ذكر بالواو ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين
هذه المذكورات وليس كذلك قلت الخطاب للجميع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل
واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع كما يقال اقتسموا هذه الدراهم اثنين
اثنين او ثلثة ثلثة والمفهوم منه ان ياخذ كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين
اثنين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا
العدد والجواب عن الثاني انه لو ذكر او لكان المفهوم ان يقتصر كل واحد من الناكحين
على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ان شاء وثلثا ان شاء واربعا
ان شاء بدون التجاوز عنها وهذا المراد لا يفهم الا بالواو وما قاله المص في شرحه
فائدة
من ان الواو في مثنى وثلاث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من
ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وسوق الكلام له لكنه يحتمل التاويل
بان يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عم المستحاضة
تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا فرجح المفسر على النص
حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا امثال لتعارضهما
من المسائل لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه وقوله
الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يقبل التوقيت فيرجح
المفسر والقائل

المفسر والقائل ان يقول في التعارض بينهما نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وههنا
ليس كذلك بل معناه انه دار بين ان يكون نكاحا او متعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح
مثال التعارض بين المفسر والمحكم ما وجد في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تع
اقيموا الصلوة فانه ظاهر في معناه بالنظر الى عارف اللسان من غير تامل نص من حيث
ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة مفسر من حيث انها كانت مجملة فسرها
النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل ان لا يتكرر وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار
وهذه محكمة في التوقيت ترجحت على تلك واما الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد
تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظاهر والمشكل ضد النص والمجمل ضد المفسر
والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام توضيح الاقسام الاربعة المذكورة
وتتميم بيانها ولهذا قال فيما سبق القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يقل
ثمانية فما خفي مراده بعارض يعني صيغة الكلام تكون ظاهرة المراد بالنظر
الى موضوعها اللغوي لكن خفي بسبب عارض نذكرها ان شاء الله غير الصيغة
بالجر لا يصلح ان يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه
فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد بل هو بدل من قوله
بعارض اي بسبب غير الصيغة وعبارة شمس الائمة وهي ما خفي مراده بعارض في
غير الصيغة اظهر ومعنى الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه الثلثة عارض
في الصيغة وهو دقة المعاني او الاستعارة البديعة في المشكل او ازدحام المعاني
وتواردها على لفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه ونظير الخفي المختفي في المدينة
بنوع حيلة عارضة من غير تغيير زيه وهيئته لا ينال الا بالطلب ليس هذا من
تتمة الحد بل هو علامة للخفي وتاكيد للخفاء اذ لولا الخفاء لما احتيج الى الطلب
قيل الظاهر والخفي امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون

واذا خفي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض والثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا والاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك بالنقل اولا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها
تلويح

فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه لنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه لنفس اللفظ قلنا الخفاء لنفس اللفظ فوق الخفاء لعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه لنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر
تلويح

التضاد بينهما حقيقيا وفيه نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال
وههنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش
كما سنبين وقيل بينهما تضايف لان الظهور لا يعقل الا بالنسبة الى الخفاء وكذا
عكسه وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى فيه
او نقصان فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد كاية السرقة وهي قوله تع السارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما السرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة
فيه خفية وهو قاصد للحفظ في نومه او غيبته احترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب
السرقة وبالقيد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن الاخذ من
ذي الرحم المحرم وبالقيد الرابع عن الاخذ مما يكون فيه شبهة كما في الشركة للسارق
وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النبش وبالسابع عن
الطر فانها خفية في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد
لحفظه بضرب غفلة منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا
يقتضي ان يكون فعل الطر والنبش غير فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما
بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به فطلبنا فوجدنا معنى السرقة
كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون الثاني لان الحكم
اذا اثبت في الادنى ثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصان معنى السرقة في النبش
صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه المشايخ
والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان بوضع القبر
في البيت اختل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف والشافعي
لقوله عم من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عم قال لا قطع على المختفي
وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين

واما المشكل

وهو الشرع المغلظ

واما المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي امثاله
حذف المضاف الكلام هنا وفي سائر اقسام البيان غير الظاهر اختصارا لدلالة القرينة عليه
وهذا التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا للثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع
مستعملة فيما فوق الواحد وفيه اشارة الى ماخذ اشتقاقه يقال اشكل علي كذا اي دخل
في اشكاله يعني اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه بعارض في الصيغة لا بعارض
في غيرها فكان خفاؤه فوق الذي كان لذلك بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى
مثاله قوله تع ليلة القدر خير من الف شهر لان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها
ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح ولقائل ان يقول ان له مفهوما واحدا محتملا للصفتين
متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون
خفيا فالاولى ان يمثل بقوله تع فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة تجيء بمعنى من اين كقوله تع
نساؤكم حرث لكم الاية
انى لك هذا اي من اين لك وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان دبر الزوجة وبمعنى كيف
كقوله تع انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل امر الاتيان في دبر ما فتاملنا فيه
فظهر انه بمعنى كيف بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله
الشراح ولقائل ان يقول على هذا يكون انى من قبيل المشترك قبل التامل وظهور المراد
ومن قبيل المأول او المفسر بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال للاستعارة
بديعة كقوله تع قوارير من فضة فانه اشكل على السامع لان القارورة لا تكون من
الفضة فبعد التامل عرفنا ان تلك الاواني لا تكون من الزجاج ولا من الفضة بل تكون
في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب
وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها والتامل فيه الى ان يتبين المراد
كما تاملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى كيف اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة

لانه هو المعرف وذكره في تعريف الظاهر يدل عليه

لدقة المعنى في نفسه

والجواب ان كونه ماولا او مفسرا بعد التامل وظهور المراد لا ينافي كونه مشكلا قبلهما نعم لو كان بين اقسام الظاهر واقسام الخفي تضاد حقيقة لنافى كونه من اقسام احدهما كونه من اقسام الآخر لكن ليس كذلك بل بينهما تخالف لما مر ان قوله تع السارق والسارقة ظاهر من وجه وخفي من وجه فافهم لمحرره

اوعلى الجنب بعد ان يكون المأتي واحدا ونظير المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتأمل فيه ليتميز عن اشكاله واما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تع ان الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقول ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضير فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اعلم ان قيد المعاني اتفاقي لان ازدحام المعنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل قوله ما ازدحمت جنس وقوله اشتبه كالفصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه اي في حق العمل الى ان يتبين ببيان المجمل فاذا اتاه البيان وجب العمل به على حسب تفاوت درجات البيان فان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا المحلى باللام المستغرق لجميع انواعه والنبي عم بين الحكم فيها من غير قصر لانعدام كلمة القصر وانعقد الاجماع ايضا على عدم الاقتصار عليها فصار مأولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما قبل البيان

بيانا شافيا صح

والجواب ان الامر وان كان كذلك لكن الاحتياج الى الاستفسار مختلف فيهما بخلاف المجمل لمحرره

والجواب انه ممنوع لان انقطاع رجاء معرفة المراد معتبر في المتشابه دون المجمل بل المعتبر فيه رجاء معرفة المراد فافهم لمحرره

كما قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان فسمي مشكلا فيه ولقائل ان يقول كلام المص لا يخلو عن الاشتباه لان المراد من الطلب والتأمل في اللفظ لازالة الخفاء فانما احتيج اليهما اذا لم يكن البيان شافيا ولم يتعرض به وان اريد بهما طلب المعنى المؤثر والتأمل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لانهما بهذا المعنى لا يختصان به بل يكونان في النص والمفسر ايضا كالصلوة فانها في اللغة الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عليه السلام بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المص في التمثيل الربوا مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به معرفة ان لله تع صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر الاسلام هذا في حقنا لان المتشابهات كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء معرفة بيانه مذهب عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله تع وما يعلم تأويله الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون عليه لانه مجرور صورة وتقديرا وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة ان الراسخ يعلم تأويله والوقف غير واجب على الله لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون ويأولون المتشابه ولان انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غير الله للطعن

فيه الطاعنون قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان من قال ان الراسخ
يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه لا يعلم حقيقته وانما
ذلك الى الله تع كذا في التحقيق وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي الحروف التي
يقطع في التكلم بعضها عن بعض كقوله قاف نون الف لام ميم هذا متشابه في الاصل
وقد يكون التشابه في الوصف كرؤية الله تع في الآخرة اعلم انا ذكرنا فيما سبق
من ان الظهور على مراتب فاعرف ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء
المراد لا بحسب الصيغة بل في بعض المواد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله
ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك
المراد وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم
وهو في وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ فيه اشارة الى ان الحقيقة
من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره وقوله
اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز وفيه اشارة الى ان الحقيقة والمجاز
متعلقان بارادة المتكلم فقبل الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد
بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من
جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم
مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع
بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول انه قال اريد به ما وضع له ولم يقل
استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة وليس كذلك فان
اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له اي ثبوته خاصا كان
او عاما كقوله تع يا ايها الذين امنوا اركعوا وقوله لا تقربوا الزنا وكل واحد
من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز

فاسم لما

والجواب ان المراد بالارادة ليس مطلق الارادة بل ارادة المتكلم وهي لا تتحقق الا بالاستعمال فافهم محرره

فاسم لما اي لكل لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج
المجاز بالزيادة كقوله تع ليس كمثله شيء فان الكاف زائدة والزائد لا معنى له قلت
له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس لمناسبة
بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد به احترز به عما لا مناسبة
بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما هي التقابل فان الارض ثقيل والسماء
لا ثقل لها لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة
بينه وبين ما وضع له لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا
وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح
انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم دخوله في التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من
وجه دخوله فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل
فيما وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له
في الجملة فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في تعريف الامور التي
تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه يحذف من اللفظ كثيرا لوضوحه والمراد
الحقيقة لفظ مستعمل في ما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وح لا انتقاض لان استعمال لفظ
الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما
اما لفظ الحقيقة فلان معناه الثابتة او المثبتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور
لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان الجواز هو العبور وهو حقيقة
في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى آخر وحكمه وجود
ما استعير له خاصا كان كقوله تع او لامستم النساء فان المراد منه الجماع وهو

فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع له صح

خاصّ او عامًا كالصّاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه كما سيجيء وقال الش فعي لا عموم
للمجاز لانه ضروري لان الاصل في الكلام الحقيقة وانّما ثبت المجاز لضرورة التوسعة
في الكلام والثابت بالضرورة يتقدّر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه نسبه الى الشافعي
وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصّاع بالمطعوم مبنيّ على ما ثبت عنده
من علّيّة الطّعم في باب الرّبوا لا على عدم عموم المجاز وانّا نقول انّ عموم الحقيقة
لم يكن لكونه حقيقة والّا لما وجدت حقيقة الّا وان تكون عامّة والامر بخلافه
بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون في مسلمون والالف والتاء في مسلمات
او اللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدّم ذكره واذا وجد ذلك في الحقيقة
وجب القول بالعموم في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروريّ وقد كثر ذلك
في كتاب الله تع والله منزّه عن الضرورة فان قلت المقتضي ضروري عندكم ومع
ذلك موجود في القرآن كقوله تع فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم
الاستدلال والضرورة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ
فلو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم منتف فينتفي الملزوم وبهذا
ظهر انّ استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا
وُجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا
ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروريّ باطل فانّا نجد الفصيح
القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا لضرورة ولهذا
اي لانّ العموم يجري في المجاز جعلنا لفظ الصّاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه
وهو قوله عم لا تبيعوا الدّرهم بالدّرهمين ولا الصّاع بالصّاعين عامًا فيما يحلّ
اذ لا خلاف في انّ حقيقة الصّاع ليست بمرادة فانّ بيع نفس الصّاع بالصّاعين
جائز بالاجماع وانما المراد ما يحلّه بطريق اطلاق اسم المحلّ على الحالّ ثم انه جنس
محلّى باللّام

محلّى باللّام فيستغرق جميع ما يحلّه من المطعوم وغيره فان قلت قد سبق انّ العام
انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع
قلنا المراد بالوضع اعمّ من الشخصي والنوعيّ بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز
موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمّى اي لا يصحّ نفيه عمّا وضع له بخلاف
المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمّى الجدّ ابا ويصحّ ان يقال الجدّ ليس باب ومتى امكن
العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل
فيكون العقد في قوله تع ولكن يؤاخذكم بما عقّدتم الايمان فكفّارته الاية لما ينعقد
اي يرتبط حقيقة وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط القسم بالمقسم عليه
لاثبات البرّ وربط لفظ البيع بالشراء لاثبات الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لانّ
اصل العقد عقد الحبل وهو شدّ بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها
ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الرّبط وهو عزم القلب فكان
الحمل على ربط اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصوّر
فيه البرّ وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصوّر ذلك فلا يجب
فيها الكفّارة دون العزم وهو قصد القلب كما ذهب اليه الشافعي واوجب
الكفّارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض بتعمّد الكذب فيه لانّ القصد
موجود فيه الا يرى ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد سمّي لغوا والنكاح
للوطئ دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تع ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
على الوطئ اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطئ
كما قال عم ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال تع فانكحوا ما طاب لكم الا
انّ استعماله في الوطئ حقيقة لانه موضوع للضمّ وهو موجود في الوطئ دون
العقد هذا اختار المص متابعا لفخر الاسلام لكن عامّة المشايخ وجمهور المفسّرين

فان قلت المفهوم من المتن ان الاستحالة بالنسبة الى شخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال صح

على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين
احترز به عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما
او عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهري تبعا من غير ان يراد كما سياتي في مسئلة
الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد
وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب
المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماع كونه حقيقة ومجازا فيه في استعمال
واحد كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد وهو
زمان ~~استعمال واحد~~ فان قلت لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون
ولبسه قلنا لبسه ليس بطريق العارية لان الاعارة تمليك المنافع بغير عوض
والمرتهن لا يتملكها فكيف يملكها بل بطريق الملك وحق المرتهن كان مانعا عن الانتفاع به
فلما اذن له زال المانع اعلم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي
الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم في الدخول ولا في امتناع
استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة
ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون مجازا لانه غير موضوع له وانما النزاع
في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون
كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح ذهب
الشافعي الى جوازه اذا صح الجمع بينهما كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا
شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر في الوجوب والاباحة فان العمل بهما مستحيل لامتناع
الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تع اهبطوا خطابا لآدم وحواء وابليس مع ان
الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث والمص تمسك بما سمعت ولقائل ان يقول
ان اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه ثابت شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي لغة
وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر في
وجه المشابهة من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز

(margin:) فما بعد اعلم انه لا نزاع في عموم المجاز ... يجوز اي فافظ ... وسيتضح تحقيقه

التشابه

والمجاز محال غير مثبت للمدعى لان امتناع اتفاقي وليس الكلام فيه كما
عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون
استعماله كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية معا بل نجعله مجازا
قطعا لكونه مستعملا فيهما في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع
مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع
له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على انه
وحده ليس بمراد وهي لا ينافي كونه داخلا تحت المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما
فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع
فهو بالنظر الى ~~المعنيين الموضوعين~~ بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز
هذا ومن لا فلا حتى ان الوصية للموالي هذه احدى المسائل الاربع المتفرعة
على ان الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز عبر عن ترتبها عليه بحتى لان ترتبها عليه
ثمرة وثمرة الشيء غايته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه
وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم
لا لاتباع الموالي الموالي اذا كان له معتق بفتح التاء واحد يستحق النصف
اي نصف الثلث ولو كان له معتقان لاستحقا جميع الثلث لان للمثنى حكم
الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الانسان
حقيقة من باشر عتقه ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرة اعتاقهم
ولكنه صار سببا له وقد اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى لموالي
الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده

(margin:) الوضعيين صح

(margin:) اعتبارا للوصية بالميراث لانها اخته فيستحق الواحد عند انفراده نصف الثلث

(margin:) لفظ الواحد جنس يفيد لا بانه ... الواقع فيها اسقاطه الواجب

لانه ~~المولى~~ حقيقة فيهم ايضا كان الثلث لمولاه معتقه فيدخل الموصى

بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق بفتحها

تبطل الوصية الا ان يبين الموصى ذلك في الصحة لان اسم المولى مشترك

بين الاعلى والاسفل ولا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع

امكان الترجيح لاحدهما باعتبار ان الوصية الى الاعلى مجازاة الانعام

وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب والصرف الى الواجب

اولى قلنا لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من

يقصد الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فان انقطع

رجاؤه بالموت تعين البطلان او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح

لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبره على الشكر بالايصاء

فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث

من الاشربة اذا شرب منه بالخمر في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية

لان الخمر حقيقة في النيئ من ماء العنب اذا غلا واشتد واطلاقه على

غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة بالنص يخرج المجاز لامتناع

الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد لمخامرة العقل

فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب

الحد في الجميع بعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن

ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث

لا يقال المعتم بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه ثبت بالاجماع

لا بالالحاق

~~كالمنصف والمثلث من الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر~~

~~وهذه هي المسئلة الثانية لان الخمر حقيقة في النيئ من ماء العنب اذا~~

~~غلا واشتد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة مرادة~~

~~بالنص يخرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب~~

~~الحد لمخامرة العقل فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر~~

~~العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع لعموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة~~

~~الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن~~

~~المبحث لا يقال قد تحقق بالخمر غيره عند السكر لان ايجاب الحد فيه~~

بالاجماع لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء

فلان لان اسم الابن حقيقة في الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز

لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة رح وقالا يدخل بنو بنيه في الوصية

لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيثبتا ولهم عموم المجاز ولا

يراد المس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما

سوى الاخير مرادة هذا تعليل للمسائل الاربعة وهو قوله تعالى

او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلث الاول وهي الوصية للموالي والخمر

والوصية لابنائه والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع الائمة

الاربعة حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله

الا ههنا فلم يبق الآخر وهو المجاز في المسائل السابقة والحقيقة في قوله

تعالى او لامستم النساء مرادا لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال

التيمم للجنب بحديث عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الغزالي
عن الشافعي انه قال احمل اية اللمس باليد والوطء جميعا وفي الاستيمان
على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا سوال يرد على اصلنا من ان
الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقعتم فيما ابيتم فيما اذا
قال الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم
الامان لابناء الابناء وموالي مواليهم وفيه جمع بين الحقيقة
والمجاز واشار الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء
والموالي صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة
ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان يثبت بادنى شبهة كما
اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها تحتمل المحاربة والمصالحة
شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز منتف عن ظاهر وما يكون
كذلك لا يشبه الثابت قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي شبهه
بالثابت بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار ارادة
الحقيقة ويشبه الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناوله او
كونه متعارفا فيها فصار كانه متناول لها بخلاف الاستيمان على
الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة
الى اشكال يرد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناول
الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان للاجداد والجدات

فيما

(هامش: نسخت صح — الامام صح — اية المس على اللمس نسخة — لصيرورة صورة المسالمة)

٥٩

فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت فاشار
الى جوابه بقوله لان ذا اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية
يعني لا ندعي اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في محل صالح للتبعية
فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الآباء
والامهات ولا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا
باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت
وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا لم يعارضه
معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة
كونهم تبعا مثبتة له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا
اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وهذا حكم على الاصول
بالتبعية قلت هذا الدخول ليس بالتبعية بل لتحقيق الاحسان لان الانسان
ما مور لوالديه بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاعتاق لعتق
ابواه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيتكاتب عليه لتحقيق البر ولو لم
يتكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا للابن وهو شنيع هذا ما قيل
ولكن لقائل ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات
بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات في قوله تعالى حرمت عليكم
امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول وتجعل كانه قال آمنونا
على اصولنا ولو كانت التبعية مانعة عن اثبات الامان لهم لكانت
مانعة عن اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا فيه وانما يقع

(هامش: والصواب على الاصالة بدل التبعية فافهم لمحرره)

لحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة
وجه الورود ان من حلف لا يدخل دار فلان وداره مملوكة او غير مملوكة
وفيه الجمع بين الحقيقة والمجاز والدخول حافيا ومتنعلا هذا سوال
آخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافي ومجاز في المتنعل فيما اذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل
فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فان قلت الدخول غير معتبر في وضع
القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من
افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال انه وضع القدم
في الدار حقيقة بخلاف الدخول متنعلا قيد نا بقولنا ولم يكن له نية
لانه لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او ماشيا فدخلها راكبا
لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو
نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مجاز غير مستعمل
باعتبار عموم المجاز وهو الدخول هذا اشارة الى جواب السوال الثاني ببيانه
ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب واراد المسبب والدخول
يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة غرض الحالف لان غرضه
منع نفسه عن الدخول لا عن وضع القدم فعملنا بعموم المجاز ونسبة السكنى
هذا اشارة الى جواب السوال الاول ببيان ان الحامل على هذه البيان
المعاداة والدار ليست لصالحة لها واريد بدار فلان دار يسكنها
فلان والدار المسكونة لفلان اعم من ان يكون مملوكة او غير ما فان قلت

ذكر في

لا يقال الكلام في بيان المسئلة المتنازع فيها دل على ان المعنى الحقيقي لوضع القدم من افراد الدخول وهنا على العكس لانا نقول الدخول فيما سبق مطلق الدخول وهنا الدخول حافيا فلا منافاة بين الكلامين فافهم
لمحرره

ذكر في الخانية والظهيرية لو دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها
يحنث ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلت دار فلان
عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضاف
اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة
في الملك ومجاز في غيره فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى
الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى هذا لو قال المصنف كونها
منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة
الى سوال هو ان اليوم حقيقة في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره عتق عبده اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان المراد باليوم الوقت
مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على
المجاز اولى من الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول
الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فلا بد
من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان المظروف ان كان
ممتدا بان يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار
وان كان غير ممتد كالدخول يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه
تسامح لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا فاسد

والاولى ان يقال مظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة تصرف
اليوم عن حقيقته فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك بما اضيف
اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان
اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج
مما لا يمتد فما النوفيق قلت اعتبر والمضاف اليه فيما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتد نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا
مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد اتفقوا على ان المعتبر هو المظروف لا ما
اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد
مما يمتد قال الفاضل السمرقندي العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك
مما يمتد وليس كذلك لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها
مفوضة ولا فرق بينه وبين العتق قلنا الممتد عندهم ما صح فيه ضرب مدة
والتفويض كذلك لانه يصح ان يقال جعلت امرك بيدك شهرا و
العتق ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق العبد ويكون ذكر
الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف
للفعل المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلت ظرفيته للعامل قصدية بتقدير
في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف اليه ضمنية مقتصرة على المعنى فاعتبار العامل
اولى فان قلت قد يكون الفعل ممتدا مع كون اليوم لمطلق الوقت
كواخشوا النظر بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق
والخلو عن الموانع وانما اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب
يحتمل ان يكون غير منون للعلمية والعدل فيكون المراد به
رجبا معينا وهو الذي يعقبه اليمين وان يكون منونا فيكون
فيراد به رجب من عمره ونوع كا اليمين هذا

هذا اشارة الى السؤال وهو انه اذا قال لله علي صوم رجب ونوى
النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله حتى لو لم يصمه يلزمه القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه
جمع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة
ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة وهي النية اعلم ان هذا الكلام قوي اجاب العلماء عنه
باجوبة وليس فيها جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه اي باشر ما اثبت
وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل
النذر مباح الترك اذ لا نذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح
يمين لان النبي عم حرم مارية القبطية على نفسه فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب
فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الى ان قال قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشروح ولكن في الاستدلال
بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله
لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان
يستدل بما روى مسلم في صحيحه وهو قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه
والله اعلم كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر كفارة اليمين الصريحة وللقائل
ان يقول لا نسلم ان تحريم المباح ان كان موجبه نذرا يلزم ان يكون يمينا
وان لم ينو وانما يكون كذلك ان لو كان تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمعنى
فيه ان كون تحريم المباح يمينا انما عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم
قصديا لا ضمنيا فيقتصر عليه فاذا نوى يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود
شرطه او يقال المدعى ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر
ما لم يوجد النية فهو كشرى القريب تملك بصيغته يعني صيغته مثبتة
للملك تحرير بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت الملك مزيلا له
والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه

قوله وللقائل ان يقول لا نسلم
ان تحريم المباح الخ جواب عن
دخل مقدر وهو ان تحريم المباح
ان كان موجب النذر وموجب
الشيء لا يتوقف على النية يلزم
ان يكون يمينا نوى او لم ينو
لانه قوله تع يا ايها النبي
لم تحرم ما احل الله الخ ظاهر
في التوبيخ على هتك الحرمة
وهتك الحرمة كما هو سبب
لوجوب الكفارة في اليمين
الصريحة كذلك
هنا فكان يمينا
لذلك لا لصريح
اليمين فيلزم ان يكون تحريم
المباح يمينا نوى او لم ينو
وجوابه ما هو من قوله
لا نسلم الى قوله او يقال
الخ ويرد على هذا الجواب

لا بصيغته فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق
يثبت بشراء القريب بدون النية قلت الاستعمال بهذه الصيغة غلب
في النذر فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على النية ولقائل
ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه
وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى
هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون
نظيره والثالث ما ذكره شمس الائمة ان لله يمين مثل لفظ والله قال ابن عباس
دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة على نذر الا ان هذا
الكلام غلب عند الاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو
من معناه فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
فعلى هذا قوله علي ان اصوم ساد مسد جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا
تالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط ساد مسد جواب القسم وللقائل
ان يقول اللام انما تجيء للقسم اذا كان الموضع موضع التعجب كما مر من قول
ابن عباس وقد نص على هذا في كتب النحو ومبحثنا ليس موضع التعجب
والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد اذ اللازم المتأخر
فدلالة اللفظ على لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به
الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام
ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له من غير ارادة
الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي ولكن لا نم الجمع بينهما
في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا الجواب
انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نويهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة
فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع
الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي والاقرب ان يقال كلمة

على

بالموجب صح

على حقيقة في ايجاب المباح لازم ما والتحريم المباح وتحريم المباح يمين مطلقة
فيفهم من الايجاب بطريق الكناية والكناية يحتاج الى النية ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لان التحريم انما صار مرادا بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ بخلاف شرى القريب
فانه ليس بلازم ما ولا عتقه لوجوبه بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما
شرعيا باشارة النبي عم بقوله لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه
فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال
بين الشيئين صورة او معنى اراد به المعنى الخاص المشهور حتى لا يصح تسمية
الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرتها كالاسد
بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لثبوت بهما في معنى الشجاعة والمطر سماء
لثبوتهما في الصورة هذا في الحسيات وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية
والتعليل اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي
نظير الاتصال الصوري في المحسوس اذ معنى السبب كونه طريقا الى المسبب ومعنى العلة
كونه مثبتة والمعنيان لا يوجدان في المسبب والمعلول فيكونان متجاورين صورة
كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى المشروع كيف شرع في محل النصب
على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال عقد مشروع بعقد مشروع في المعنى
المشروع مقولا اي معنى شرع ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو خبر
لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك
بغير بدل فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا
وهب للفقير شيئا لم يكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا
تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السببية
والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب
الاستعارة من الطرفين لان الغرض من العلة هو المعلول فيكون العلة
مفتقرة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون

الاصوليون يطلقون الاستعارة على كل مجاز
فلا تغفل عن تخالف الاصطلاحين كيلا تقع في
الغلط اذا رأيت مجازا مرسلا اطلق عليه الاستعارة
حسن چلبي للمطول

على
وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال
في معنى المشروع كيف شرع لان
المشابهة اتفاق في الكيفية
والصفة
تلويح

قوله متعلق بمحذوف فيه مسامحة
اذ المتعلق بمحذوف هو مجموع كيف
شرع واما كيف متعلق نشرع
على ما قرر في علم النحو من ان
كيف ان دخل على فعل الناقص
فهو خبر لذلك الفعل وان دخل
على غير الناقص فهو حال
متعلق لذلك الفعل فافهم
لمحرره محمود

غايته ما في الباب ان الحكم علة غائية للاذهان
معلول في الخارج

مفتقر اليها في الوجود ولما كان جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلم يثبت
الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة فان قلت هذا التقسيم الشيء الى نفسه
والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء من غير ان يضاف اليه
وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجوب
والوجود فيكون غيره قلت ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي
وهو ما يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب
فيصح ان يكون مقسما لهما حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى
نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر ونوى به الملك اي قال عنيت
بالشراء الملك هذا الاستعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك
نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء يصدق
فيهما ديانة وهذا التفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه مسبوق
بمعرفة حكم المسئلتين وهو ان نصف العبد يعتق اذا اشتراه فاسدا لان شرط
الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يقع
الجزاء لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود
من الشراء ليس الغنى لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له
ويحنث لشرائه موكيلا في قوله ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده
مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قوله ان ملكت
عبدا مقصوده في العرف الاستغناء بملك العبد وذا انما يكون بصفة الاجتماع
حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول لخادمه وقت
درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل
اشتريت مائتي درهم فيقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء
الملك ومن الملك الشراء يصدق فيهما ديانة قيد به لان في الصورة الاولى
لا يصدق قضاء لكونه متهما بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء

في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق صح

ودیانة

ودیانة قيده لان في هذه الارادة تشديدا عليه حيث يعتق عبده والمراد
بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي لا يلتفت الى
نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار
اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك وان ملكت هذا
العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف
في الفصلين لان الاجتماع صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين ولا تعتبر في المعين
الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران
وتعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء
مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة للملك يثبت به فلا
يكون بينهما اتصال بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون
الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب والشرط افتقاره الى ما يصلح
علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في قولهم شربت الاثم
حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من الاتصال
الصوري في المشروعات اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم ولا يكون
الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد به هنا السبب الذي يسمى علة بان لا يكون
الحكم مضافا اليه بلا واسطة اعم من ان يكون سببا كاتصال زوال ملك
المتعة بزوال ملك الرقبة فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة
وبواسطة زواله يزول ملك المتعة تبعا ولا يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكان
قوله انت حرة سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا لا علة لتخلل الواسطة وهي
زوال ملك الرقبة لو قال المص كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق لكان
اولى فيمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ
زوال ملك الرقبة وكاتصال ثبوت ملك المتعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة
فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة لثبوت ملك المتعة استشكل شارح

لان

وباعه صح

يحمل كما تقدم او سببا في معنى العلة وهو ما يكون علة الحكم معنى فانه اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المتعة وملك الرقبة مضاف الى السبب وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المتعة صح

المغنى

فى هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك ليس سببا لملك المتعة الذى يثبت
بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المتعة الذى يزول بالطلاق فلم يوجد
الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا قريبا من
ان الشرط فى جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده
يفتقر الى جميع العلل على وجه البدل فتصح استعارة السبب للحكم كاستعارة
الفاظ العتق للطلاق حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع باينا
واما احتيج الى النية لان المحل غير متعين لهذا المجاز بل محتمل لحقيقة الوصف بالحرية
فيحتاج الى النية لتعيين المجاز دون عكس اى لا يجوز استعارة الحكم للسبب كاستعارة
الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق ونوى الحرية لا يعتق عندنا
وقال الشافعى تعتق لتنبه الطلاق والعتاق لغة وشرعا فلان كلا منهما
للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة
كل منهما للاخر واما قلنا العكس لا يجوز لان شرط جواز الاستعارة الاتصال
وهو انما يتحقق بالافتقار والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه
فى ذاته لتعيه وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه
فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك الرقبة دون المتعة الا اذا كان
المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه بمنزلة العلة كقوله تعالى اخبارا
انى اعصر خمرا اى عنبا استعير المسبب وهو الخمر للسبب وهو العنب لاختصاص الخمر
بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم تجوز كيف ما كان واما استعارة
اللازم للملزوم فانما تجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يوجد
شرط الانتقال من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح الاستعارة
وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت
ورد فى القرآن ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المومنات اى عقدتم و
الوطى غير مختص بالعقد قلت الوطى الذى يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كان الحقيقة

متعذرة

متعذرة وهى ما لا يوصل اليه الا بمشقة او مهجورة وهى ما يمكن وصوله الا ان
الناس هجروها وتركوه صير الى المجاز كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا
مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان لا ياكل ثمرها وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل
من عين النخلة لا يحنث فى الصحيح او لا يضع قدمه فى دار فلان هذا مثال للمهجورة
فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه والمجاز فيه الدخول
فان قلت المحلوف عليه فى المثال الاول عدم اكلها وهو غير متعذر بل المتعذر اكلها
وهو غير متعذر قلت اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير
ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين والمهجور شرعا
كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا اى بنعم او لا مجازا
بطريق اطلاق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه يتناول
الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فيكون حراما
فلا ياتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر
الفا فوكل المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعى فاقر الوكيل عند القاضى
بان موكله اخذ الالف جاز وعند زفر والشافعى لا يجوز لانه مامور بالخصومة
والاقرار مسالمة واذا حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد حلفه بزمان صباه
كانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلمه بعد ما كبر يحنث لان هجران الصبى
مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لان الصبا مظنة المرحمة ولهذا
لم يجر عليه قلم التكليف ولا يقتل الصبى الكافر قصاصا ولا يلزم جواز سبيه لانه مرحمة
لثبوت الاسلام بالسبى وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت
لو حمل على الذات يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير وترك
المواصلة مع وجوب المواصلة دائما ومهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام
والتزام المجاز لاجل الاحتراز عن واحد منها الزم الثلثة قلت الالتفات فى مثاله
الى مباشرة المحظور قصدا وما يثبت بطريق ضمنى فليس بمعتبر الا يرى لو قال

لا الكلم هذا الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه على ان يترك التوقير
ينفك عن الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي
لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف
لكونها معرفة للمحلوف عليه كمن حلف ليشربن الخمر ينعقد اليمين وان كان حراما
شرعا لصيرورة الشرب مقصودا باليمين فيحنث اذا لم يشرب والاصل فيه ان
اليمين اذا انعقدت على موصوف يتقيد بصفة معرفا كان او منكرا ان صلح
الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله
بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مضرة وان لم يصلح كما اذا حلف لا ياكل
من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكله من لحمه كبشا لان لحم الحمل انفع منه فلم يصلح ان يتقيد
اليمين به اذا عرف هذا فنقول كان الواجب ان يتقيد فيما نحن فيه بوصف الصبا
لانه مظنة السفه فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لم يتقيد لحرمة هجران
الصبي شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة اي ليست مهجورة شرعا وعادة
لكن ذكر لفظة مستعملة للمناسبة لكلمة التقديرية لان قوله الحقيقة يتضمن الاستعمال
والمجاز متعارفا اي متبادرا الى الفهم في العرف ومعناه يكون استعماله
اكثر في عرف الناس من استعمال الحقيقة فهي اولى بدلالة العرف وعلى هذين
الاصلين عند ابي حنيفة لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني
عندهما المجاز اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو حنيفة
وصاحباه في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران فان له حقيقة مستعملة
وهو ما يطلق عليه اسم القراءة ومجاز متعارفا وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز
ابو حنيفة القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة والقائل
ان يقول ينبغي على اصلهما ان يجوز بما دون الاية واصلهما منقوض بما اذا حلف لا
يقرأ القران يحنث بقراءة آية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات فعنده يحنث بالكل عين الحنطة والكرع من الفرات

بالقران ومجاز متعارف وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو ح القراءة في الصلوة
باية قصيرة وجوزاها باية طويلة والقائل ان يقول ينبغي على اصلهما ان يجوز بما دون الاية
واصلهما منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القران يحنث بقراءة اية قصيرة اجماعا
كما اذا حلف لا ياكل من عين الحنطة او لا يشرب من الفرات فعنده يحنث بالكل
عين الحنطة او لا يشرب من الفرات قال صاحب الكشاف في فوائد الشرع فشربوا
منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما
يحنث باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث
بالكرع لانه مجاز عن اكل ما تحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات وهو بعمومه يتناول
كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما تحويه
الحنطة قلت السويق جنس اخر غير جنس الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق
متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس الائمة ومن هذا عرف ان ما قاله بعض الشراح
وعندهما يحنث بكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز والسويق ونحوهما ليس بصحيح ولو شرب
من نهر مشتعب من الفرات لا يحنث لان ماء الفرات انقطع منه بالنهر ولو قال من
ماء الفرات فشرب من نهر اخر يوخذ من الفرات بكرع او باناء يحنث بالاتفاق لانه
عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى نهر اخر هذا الخلاف فيما
اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو كانت الحقيقة
والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اي الخلاف المذكور بناء
على اصل اخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم
عنده اي بان صار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن
التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهو البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ فيجعل الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا
خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي لان الحكم
هو المقصود وجعله خلفا في المقصود اولى وبعض الشراح فسروه بان لفظ

قوله وان لم يصلح اه المذكور في الكشف وغيره بل في عامة الكتب هو انه ان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا تتقيد به ايضا كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان معرفا بالاشارة كما في المثال المذكور في الشرح لا تتقيد به فهو كلام الشارح ههنا ايجاز مخل كما لا يخفى
عزمي زاده

لان الصبا
قوله اي ليست مهجورة شرعا وعادة وفي بعض الشروح اي غير متعذرة ولا مهجورة وهو الاظهر لان في صورة تعذر الحقيقة ايضا يصار الى المجاز بالاجماع
عزمي زاده

وجوابه ان ابا حنيفة لم يعد ما دون الآية من القرآن فلذا يحكم بعدم جواز الصلوة فتدبر
لمحرره

قوله لان ماء الفرات انقطع عنه اي من الفرات فينقطع المجاورة عنه لان ذلك النهر مثل الفرات في امساك الماء بخلاف الاخذ بالاواني فانه لا ينقطع بهذه النسبة لانها لا تعمل عمل الانهار في امساك الماء
عزمي زاده

هذا ابني اقرار بيه الحرية خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه وهذا التفسير الاول
اليق بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولكن الخلاف في جهة
الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر ما كان
يكون من الاصل والخلف لا من جهة الخلفية قال شارح المغني منصور القاآني
هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل
بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط
المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ولكنه الخلاف في قوله لعبده وهو
اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية تصور
الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح
لانه مبتدا وخبر وانما تعذر موجب الحقيقة فيتعين المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم
وهو الحرية وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم و
هذا الكلام غير منعقد لايجاب الحكم اصلا فيلغو كاليمين الغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البر لاستحالته لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة ولقائل ان يقول ينتقض
هذا الاصل على قول ابي يوسف بمسئلة الكوز وهي اذا حلف ليشربن الماء الذي
في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثم تبطل لتحقق شرطه وحنث في الحلف
وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل تحقيقا اصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ
واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما
يشترط فحيث امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من
حيث العربية وجه بنا ما سبق على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم
عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحمها الحقيقة المستعملة صارت اولى
من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح باعتبار
الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قوله في قوله

على هذا فيلزم ان يثبت النفس ايضا عدم العتق فتامل المجاز وهو تصور الاصل ليس بموجود شرط فليتامل

يذكروا اساس

عزمي زاده

وجوابه على ما اشار اليه بعض المحققين هو ان المعتبر عندهما تصور حكم الحقيقة بمعنى امكانه الذاتي وهو غير تصور البر الذي لا اشترطه ابو يوسف لانعقاد اليمين والانتقال الى الكفارة و يشترطه ابو حنيفة رحمه الله و محمد لانه الامكان الحالي ولو بخرق العادة فهو اخص من الاول ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم والحاصل ان ابا يوسف يشترط الامكان الذاتي للانتقال الى المجاز ولا اشترط الامكان الحالي للانتقال الى الكفارة
عزمي زاده

لعبده هذا ابني لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنوة سبب للحرية كالبنوة
قلت انه على الخلاف فلو كان على الوفاق فتقول ابيض في حكم الحرية نحو البنت وحق
الذات ليست بمحل للتملك الحرية فاضافتها اليه كاضافة العتق الى الحمار فيلغو
لعدم المحل لان المشار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه وان
كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه
ياقوت احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج
لا ينعقد لعدم المسمى فالذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم
فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم
ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر
سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا اي سواء اصر على هذا القول او كذب
نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت
بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في
الجب والعنة اما تعذر الحقيقة وهو النسب في الاكبر سنا منه فظاهر واما في
التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير واما تعذر المعنى المجازي فلان
التحريم الذي ثبت بهذه بنتي التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح لان البنتية
اذا ثبتت تظهر الحرمة في الاصل وليس في وسعه اثباته والذي في وسعه
اثبات تحريم يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق
فاللفظ غير صالح له وقيد بقوله معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب
فرق بينهما وثبت النسب لكن في المحيط وقبل الحكم في مجهولة النسب لكن
تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقولة اباه
ولا يكون العمل بموجب هذا الاقرار ممكن لتاكده بالقبول وانما وضع المسئلة
في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك
لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما تترك به الحقيقة وذلك خمسة

نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع توضيح

والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصلح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ
حرر

واذا لم يثبت النسب بالبنتية لا يثبت بالحرمة التي هي من لوازمه لانتفاء التابع بانتفاء المتبوع ولا يمكن اثباتها ابتداء لخروج ذلك عن وسعه
رهاوي

بالكسفوا بدلالة العادة على تركها كالنذر بالصلاة والحج فان الصلوة لغة
الدعا كما في قوله عم واذا كان صائما فليصل اي فليدع ثم نقلت الى الاركان
المعهودة واستعملت فيها دون معناها لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان
وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروف وبدلالة
اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما لم يحنث باكل السمك وعند مالك
يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه والعلماء تمسكوا في ذلك بالعرف
لان لحم السمك لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وبايعه لا يسمى لحاما
فلا بد من خلط اللحم والعرف معتبر في الايمان وذهب فخر الاسلام ومتابعوه الى النظر في
ماخذ الاشتقاق ولحم السمك مخصوص عن اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ فان
اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي
اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم وليس للسمك دم والا لما
عاش في الماء ولم يشترط ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يطعن مع
كونه ماخوذا عما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتلى فلا
يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان
لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس
كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال
المراد من كونه ماخوذا ان وضعه لذاته باعتبار معنى هو المقصود بشهادة
الدوران فان اللحم كيف ما تركبت دارت مع مادته معنى الشدة والقوة
من ذلك اللحمة للوقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للالتيام والملح المقوي
الطعام به ولو اكل لحم الادمي او الخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا
الى العرف ومن قوله كل مملوك لي حر فهو لا يتناول المكاتب فلا يعتق لان
المكاتب كالحر يدا وكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناوله المملوك المطلق
المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما

ولقائل ان يقول لحم السمك لما كان مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا صح

وجوابه ظاهر وهو ان ليس المراد بالدلالة الدلالة الصريحة المعتبرة عند الوضع بل ما يكون بطريق ابتناء اللفظ كما ستعرفه بحسب التبادر منه عزمي زاده

فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس حكم المسئلتين الحالف باكل
الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لم يحنث
عند ابي ح لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ
زيادة على ما يقع به قوام البدن فتكون الفاكهة اسما لما هو تابع وفي هذه الثلثة
يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد ولا بد خلل في الفاكهة فان قلت
كيف دخلتم الطرار تحت اسم السارق مع ان في فعل الطرار وصفا زائدا وهو
الاخذ من اليقظان قلت المعنى الزائد في الطرار غير مناف للسرقة بل مكمل لها كالضرب
والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلاثة
وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد عليه غير مقصود
فيكون متغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة ما يؤكل على سبيل
التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة
سياق النظم اي سوق الكلام يعني يترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به
سابقة او متاخرة لان السياق بالياء المنقوطة بنقطتين من تحت اكثر
استعمالا في المتاخر كقوله طلق امراتي ان كنت رجلا فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا
بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز
المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى
يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو قال لامراته حين قامت
لتخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت
ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فور القدر سميت بهذا الاسم باعتبار
فوران الغضب نظيره قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء
وهو بفتح الغين طعام يؤكل في الغداة والتغدي عبارة عن اكل مترادف
يقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه
فانه حقيقة قوله لا اتغدى العموم لكنه تركت بدلالة حال المتكلم لانه خرج

قوله لان في هذه الثلثة كمالا في معنى التفكه وفيه بحث ظاهر بل اخر كلامه ينادي على فساد اوله والصواب زيادة على معنى التفكه كما في سائر الكتب عزمي زاده

الكلام خرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدا له مجمل
الكلام كقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء و
النسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي
ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد يرى العمل بلا نية والخطاء
والنسيان واقعين في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مرادة فيحمل على المجاز فيراد
به حكم الاعمال وحكم الخطاء والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الآخرة
وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان
مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الاركان والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب
خلوص النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى في ثوب نجس لا تجوز صلوته لفقد
شرطها ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جازت صلوته وليس له ثواب
لفساد اعتقاده فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج الشافعي به علينا في
اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين
جميعا غير جائز اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز
لا عموم له فيحمل النوع على الثواب لكونه باتفاق على عمومه اذ لا ثواب بدون
النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل الشافعي
على الصحة والفساد لان النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة وللقائل ان يقول
لا نسلم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي كالشيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت
به فيتناول كليهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عند الشافعي على ما سبق ولو سلم
فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وان يقول عدم بقاء الاعمال
على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل
الثواب فيخصص عنده بغير البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان
فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله عن امتي فايدة اذ عدم
المواخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المواخذة بهما قلت فكذلك

والكراهة والاساءة ونحو ذلك كذا في التلويح
عزمي زاده

احسب عنه بان ما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال وآثارها على مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر في موضعه فاطلاق الحكم عليه يكون بالمعنى الآخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك اذن وقد اشير اليه في الشرح الاكملي ايضا
عزمي زاده

الظاهر ان لفظة عنده مقحم فافهم
لمحرره

ذلك مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى اخبارا ربنا
لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا فلو لم يجز في الحكمة المواخذة بهما لكان من الدعاء
ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم بالمواخذة فيهما وفائدة ظاهر على ان في قوله عن امتي يقتضي
الاختصاص فلم يجز المواخذة مطلقا في الآخرة لما قدمه من كان في البلاغة
نبي ما مواجه صلوات الله عليه وعلى اله وازواجه والتحريم المضاف الى الاعيان
كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر لعينها حقيقة
عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فهو وصف المحل والاباحة ثم يثبت حرمة الفعل
بناء عليه خلافا للبعض وهم اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه
تحريم الفعل لا غير وقال قوم من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع
والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدوره ولا قدرة لنا على الاعيان فلا بد
من اضمار فعل حذرا عن اهمال الخطاب واضمار جميع الافعال مستحيل وليس اضمار
بعضها اولى من الآخر فبقي مجملا احتج الفريق الثاني بالعرف فان من عرف اللغة
يتبادر فهمه عند سماع قولنا حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه
تحريم الفعل المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني ولكنا نقول
التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة على انه خرج عن ان يكون محلا للفعل
وهذا هو النسخ والمنع نوعان منع الرجل عن الشيء كمنع الغلام عن اكل الخبز ومنع
الشيء عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه فاضافة التحريم الى العين من النوع الثاني
ولا مانع للتوقف فيجمع هذا التوجيه الصحيح ويتصل بما ذكرنا اي بالحقيقة و
المجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان واطلاق الحروف على
المذكور في هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضه اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما لكنه لما كان صح
حروف العطف اكثر الكلم وقوعا ذكر الاسماء فيما بين الحروف استطرادا
لمناسبة حكمها حكم الحروف وحسن اتصالها بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت
له فتكون حقيقة وتارة في غير ذلك فتكون مجازا فالواو لمطلق العطف

تقديم قوله صح

الرشحة عرقا معناسنه در يعني نم و قيندي ديمك اولور كه حضرت رسول عليه الصلوة و السلام بحر بلاغتك اصلي و مبدئي ديمكدن كنايه اولور

قوله وقال قوم من المعتزلة اه المذكور في الكشف بل في عامة الشروح هو ان ذلك مذهب قوم من العراقيين وان عامة المعتزلة على القول الثاني ثم الظاهر دخول القائلين بذلك ايضا تحت قول المصنف رحمه الله خلافا للبعض ليكون كلامه اعم فائدة
عزمي زاده

اى لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول
ابى يوسف ومحمد ولا الترتيب كما زعم بعض اصحاب الشافعى محتجين بقوله تع واركعوا
واسجدوا ولو الركوع مقدم على السجود بلا خلاف فاده حرف الواو ونقول
لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقول جاءنى زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب
فلو كان الواو ايضا له لحصل التكرار وهو خلاف الاصل وما ذكره معارض
بقوله تع واسجدى واركعى وفى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عنده وفى هذا
اشارة الى رد ما زعم بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة
عندهما بدليل هذه المسئلة المذكورة فى الكتاب لانه لو لم يكن للترتيب عنده
لوقعن جملة كما تعلقن ولو لم تكن للمقارنة عندهما لوقع الاول ولغى الثانى
والثالث لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو ومعنى الترتيب
لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول
بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة
الى الكاملة فيتعلق الثانى بعد تعلق الاول والثالث بواسطتين فاذا تعلقن
بهذا الترتيب نزلن كذلك عند وجود الشرط فلما نزل الاول قبل الثانى والثالث
لم يبق للثانى والثالث وقالا موجبه الاجتماع اى الاشتراك بين المعطوف
والمعطوف عليه متعلقين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قوله
وطالق جملة ناقصة جزاء بغير شرط فيجب تتميمه بالاولى وهو الشرط شرطا
للثانية ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى فى التعليق بالشرط
يقعن جملة اذ ليس فى الاجزية ما يوجب صفة الترتيب فلا يتغير بالواو
هذا اذا قدم الشرط اما اذا اخره تقع الثلث اتفاقا لان الشرط مغير فاذا
وجد فى اخر الكلام مغير يتوقف اوله على اخره كما فى الاستثناء فيتعلق الاجزية
المتوقفة دفعة مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى قولهما واوردا على قوله

محل صح

قوله ولما ساوت الثانية والثالثة
الاولى ليس فى اكثر النسخ لفظ
الاولى ولا بد منه كما فى بعضها
عزمى

بين الاجزية صح

بالذهن بين طلقات ... اذ ليس بين الاجزية
صفة الترتيب كما لو كرر الشرط
بان قال ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق
... ثم
عزمى زاده

على قوله اشكالا بانه اثبت التعاقب
فى ازمنة التعليق وذلك لا يوجب التعاقب فى الوقوع
وانما الترتيب فى الوقوع بلفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع
كثم ولم يوجد وبان المعلق ليس بطلاق فى الحال بل له صلاحية
ان يقع طلاقا عند وجود الشرط فما لم يكن طلاقا فى الحال لا يقبل
وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان
العبرة لحالة الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع
واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين
بواحدة فى هذه المسئلة ايضا توهم ان الواو للترتيب عند علمائنا
والا لوقع الثلث كما ذهب اليه الشافعى فى القديم لان الجمع بحرف
الجمع كالجمع بلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم
اى قبل الفراغ عن التكلم بالثانى فسقطت ولايته لفوات محل التصرف
لانها غير موطوءة فلغا الثانى والثالث لهذا لا لان الواو للترتيب
لا يقال قد تغير ههنا صدر الكلام باخره لانه يثبت به الحرمة الغليظة
فكان ينبغى ان لا يقع الطلاق باوله لانا نقول اخره ليس بمغير بل مقرر
لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم اخره الحرمة الغليظة وكلاهما يقع
للتقييد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولى اختين من رجل بعقد او
بعقدين بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولى الاخر
صار النكاح موقوفا على اجازة كل واحد منهما فان نقض احدهما
انتقض وان اجاز توقف على اجازة الاخر فقيدت بقولى قبل الاخر
لان الفضولى الواحد لا يجوز ان يتولى طرفى النكاح كما اذا قال زوجت
فلانة من فلان بغير امرهما خلافا لابى يوسف وفى النهاية هذا

الكلام صح

محل التصرف صح

اذ الحكم الفصول بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما اذا قال
زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال
المولى هذه حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة
توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان الواو لمطلق الجمع لصار كانه
قال اعتقتهما ولصح نكاحهما فاذا كان قوله اتما بطل نكاح الثانية
لان عتق الاول يبطل محلية الوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه
الاجازة لانه لا حل للامة في مقابلة الحرة حتى لو تزوج امة نكاحا
موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة لان
التوقف يعتبر بابتداء النكاح ... الى الحرة فكذا حال التوقف
ولزوم العقد من جانب المولى لسقط حقه بالاعتاق و
لقائل ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على
الحرة لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد
بقوله عم لا تنكح الامة على الحرة الا النكاح التام اذ لو اريد
به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والمعنى
ولا تنقض على هذا الاشكال الا بان يلزم ان الجمع بينهما في عام
النفي جائز كما جاز الجمع بين المشترك فيه كما اذا حلف لا يكلم
مولى فلان فانه يعم المعتق والمعتق جميعا واليه اشار صاحب
المبسوط وهو مختار صاحب الهداية ولو اعتق احديهما
بعينها ثم بلغ المولى فاجاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق
احديهما انتقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام موصول فاجاز
الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة اولا لان

لان ما كان رجعا صح
الحصلال المحل فالابتداء والبقاء
لان الامة ليست بمحل النكاح منضمة
فيه سواء والامة اه صح

معنى صح

النكاح صح

قوله ولو اعتقهما بكلام مفصول
اه بان اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى عزمي

لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح
الثانية باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا
كان مولى الامة واحدا فالحكم كما ذكرنا وان
كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب
فالنكاحان على حالهما فان اجاز الزوج ... جاز
العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تفاوت
في التوقف وواحد منهما لا يملك الاجازة في ملك
الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق
الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه بسبيل منه
وان اجازهما جاز نكاح المعتقة ولو اعتقهما
الاولى صح
~~المولى بلفظ واحد جاز نكاح المعتقة الاولى~~
ولو اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما
لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين
الحرة والامة ولقائل ان يقول قوله متصلا
زائد لان الحكم كذلك لو اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى وقوله بغير اذن الزوج لا حاجة
الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة
ولم يقيدها به فبطل الثاني اي نكاح الامة الثانية
قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجلا فضوليا في
فضولي مع

النكاحان في عقدة واحدة
واما اذا كانا في عقدين فان
كان مولى الامتين واحدا صح

اي قادر عليه

قوله واحديهما لا يملك الاجازة في
ملك الاخر كذا في التلويح وقال بعض
الافاضل فيما علقه عليه يعني فلا
يملك الابطال وفي بعض النسخ
فلا يملك الاجازة والرد وهذا
اظهر انتهى
عزمي زاده

كذلك جاز

عقد بما قيد به لانه لو زوجهما في عقدة واحدة
لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح
الزوج فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي
ابطل العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت
نكاحهما وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح
هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه
بطل نكاح الثاني هذه المسئلة متوهم ان الواو للمقارنة
فان اي هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام يتوقف
على اخره اذا كان في اخره ما يغيره اوله هذه علة لقوله
بطلا يعني صدر الكلام يقتضي جواز النكاح وفي اخره
ما لا يغيره لان جواز النكاح الاول للزوم الجمع بين الاختين
وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا
اجازهما متفرقا لعدم توقف صدر الكلام على اخره كما
في الشرط والاستثناء اي كان الكلام موقوف على اخره
اذا وجد الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من
هذا التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون
الواو للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر
لم يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى كمال الانقطاع
واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة

كالشرط

جواز النكاح الثاني ينافي صح

فعلية انشائية والثاني جملة اسمية خبرية وبينهما

قوله لان الجملة الاولى فعلية ... [illegible]

كالشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد
الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال شرطا ينبغي ان يتقدم
مضمونه على العامل فلا يكون معلقا ويلزم الحرية قبل
الاداء قلت انه من باب القلب اي كن حرا وانت
مؤد الي الفا اعترض عليه بان القلب لا يقع الا
في كلام المهرة المتفننين وهذا الكلام يصدر من
غيرهم او هي حال مقدرة مقدرة اي اد الي الفا
مقدرا الحرية في حال الاداء او الجملة الحالية قائمة
مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا اعترض
عليه بان كونها قائمة مقام الامر مجرد اصطلاح من عنده
فلا يلتفت اليه فلو كان معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا جواب
لم يبق واو الحال وكلامنا فيها او يقال الحرية تتاخر
عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب
به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق وهذه طالق ثلثا فتطلق الثانية
واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار
واذا كانت تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها
طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا يجب
عليها شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة والحمل عليها
متعين حتى يقوم دليل يعارضها ومعنى المعارضة لا يصلح

حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية صح

ثلثا وهذه طالق صح

لان الواو للعطف حقيقة صح

ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة فى الطلاق زايد
حتى ان الكرام يمتنعون عن العوض فى الطلاق واذا دخل
العوض فى الطلاق صار يمينا من جانب الزوج حتى لم يصح
رجوعه قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة اصليا لما صار
يمينا ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون
معارضا للاصلى فلا يصلح ان يكون مغيرة لحقيقة العطف
ذكر فى شرح المغنى فيه بحث لانا سلمنا ان المعاوضة فى الطلاق
عارض ولكن يتعين ارادتها بقرينة ذكر الالف بمقابلة
الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين
والحمل على المجاز اولى من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان
يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من
النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث
المعنى يصح العطف وهاهنا كذلك لان قولها ولك
الف وعد منها اياه بالمال ووعد المال فى مقابلة
الطلاق مناسب مشروع فيصح العطف وان
اختلفا لفظا وقالا انها اى الواو للحال فيصير شرطا
وبدلا يعنى يصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا
عنه بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة فصار
كانها قالت طلقنى فى حال كون الالف على فلما قال طلقت
كان

والفاء

كان تقديره طلقت بذلك الشرط فيجب الالف والفاء
للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان
وان لطف اى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن
كذلك كان مقارنا واذا قال اذا دخلت هذه الدار فهذه
الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى
بلا تراخ ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ
لم تطلق ويستعمل الفاء فى احكام العلل لان الاحكام مرتبة
على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال
الآخر فهو حر انه قبول للبيع فيعتق لانه ذكر الحرية
بحرف الفاء عقيب الايجاب وهى للترتيب العتق على
الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو
قال وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب
فيكون قوله وهو حر محتملا لانه يحتمل اخبارا عن الحرية
الثابتة قبل الايجاب وان يكون انشاء للحرية بعد القبول
فلا يثبت القبول بالشك وتدخل الفاء على العلل اذا
كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة لكانت فى حالة الدوام
متراخية من ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث

المعطوف جم

والقران ليس موجب الفاء عزمى

لا آخر جم

ولا يترتب جم

فيلزم ولقائل ان يقول اه فيه كنت اما او ولا فلا ان المراد ههنا هو ان ترتب
دخول الفاء على العلة ودوام العلة لتحقق التي يترتب الذى هو مقتضى
الفاء والاستمرار من ذلك ليكون صفة الدوام ماخوذة في العلة ومعناها
فيها كما هو المسئلة وانا ما انا فلا ان الابشار ههنا الالزام كلام صح
هو صاحب الكشف ومعنى البشر غير ذلك ان يكون الفاء على العلة ولانا انا
ونظام الشيخ ... على الفعل عن ذلك كان الفعل وان الانشاء
فلا ان الابشارة بعد ... اللازم هو ... الانشاء غيره

اى الغيث باعتبار ان الغوث بعد ابتداء الابشار باق
عزمى زاده

فان قلت اتيان الغوث هو

قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم على الاحتمال
قلت في كل ثابت ودوامه قلت لا نم هذا بل هو بناء الحكم على
الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لان العدم عارض
الدائمة ولقائل ان يقول كلامنا في الفاء الداخلة على العلة والغوث
الدائم ليس بعلة للابشار بل الغوث في الابتداء وجوده
علة للابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم
لان البشارة اسم لايراد خبر سار حتى ليس عند
المخبر به خبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب
فيكون المعنى اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن
الى هذا التكلف قلت لانه لا يصدر الامر الفصيح كقوله
اذا اتى النا فانت حر اى اذا اتى النا لانك حر يتعلق
للحال فان قلت لم لا يجعل الفاء داخلة في جواب الامر
على معنى ان اداء الي ست الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار
الشرط والاضمار خلاف الاصل اذ صح الكلام بدونه فان
قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت العلة
اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه
ولقائل ان يقول الاضمار وان كان خلاف الاصل ففيه
عمل

المخبر به

في اداء الالف
الفاء

بعمل لحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى
والتوجيه ان يقال لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان
الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي
بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
اذا كانت ملفوظة واما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول
ان اتيتني اكرمتك فلا تقول اد اتيتني اكرمتك فكذا الجملة
الاسمية تقول ان اتيتني فانت مكرم فلا تقول اد اتيتني
فانت مكرم ويستعار الفاء بمعنى الواو كما في قوله له على درهم
فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب
في العين والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة
عن الواو ومجازا لمشاركتها في نفس العطف ويصرف الترتيب
الى الوجوب فكانه قال وجب درهم وبعده اخر وقال الشافعي
لزمه درهم واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يكن حرفه الى الترتيب
في الوجوب لان الوجوب الثاني بعد الاول متصلا به لا يتصور
اذ لا بد من مباشرة سبب اخر بعد وجوب الاول فينفصل لا محالة حمل
على ان يكون الثاني كلاما مبتدا للتاكيد فكانه قال درهم فهو
درهم فنقول بالة ترك حقيقة الفاء من كل وجه وفيما قلنا

لمشاركتهما
ولم يمكن صرفه الى الترتيب

فيه عمل

قوله لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات بخلاف التعليق المذكور فانه غيره ... الانشاء وفائدة التراخي ... من انما المطلق ... فينظر الى الاصل ... وهو في اللفظ والحكم ... في الانشاء ... التعليق ... [illegible]

وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه وهو اولى من الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم استانف فيقع بمنزلة الاستيناف بالمعطوف بعد السكوت على المعطوف عليه عند ابي حنيفة ليحصل كمال التراخي لانه لا يصح التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في الانشاءات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم رعاية لمعنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا رعاية لحق العطف حتى اذا قال نتيجة الخلاف لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغوا ما بعده لعدم المحل فان قلت هلا توقف صدر الكلام على اخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام اوله باخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال انت ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق

ولم يوجد بسبب ثم

فان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول ووقع الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغى الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكه ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها او لا لان ثم بمنزلة سكتة على قوله فيكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة طالق فهناك يكون لغوا لعدم المبتداء قلت يضمر المبتدا بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيصير كانه قال ثم انت طالق قلت طالق كما هو محتاج الى المبتداء محتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتداء ليس كاحتياجه الى الشرط لانه لو لم يضمر المبتداء لكان لغوا ولا كذلك الشرط وما لا يتعلق جميعا يعني يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط واخر وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لوجود معنى التراخي الا انه اذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا ولا تطلق واحدة قيد بقوله لغير المدخول بها لانه لو قال للمدخول بها وقدم الجزاء فعنده يقع الاول والثاني في الحال لعدم تعلقها بالشرط لانه سكت ثم قال انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلقتان ويتعلق الثالث لقربه من الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول لقربه ويقع الثاني والثالث وفي قوله عم من حلف على يمين وراى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي

ولا يتعلق جميعا

لا بل عمرو زيد
نعم عمرو لا بكر

بهو خير اذا عجل الكفارة بالمال قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال الشافعي يجوز محتجا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو وفي هذا الحديث عملا بالرواية الاخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه واجراء للامر على حقيقته يعني الامر بالتكفير يبقى على حقيقته في هذا الحديث اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاجماع فان قلت فيما ذكرتم عمل بحقيقة الامر وترك بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك حقيقة الامر فلم رجح ما ذكرتم قلنا لان ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور اولى كذا في جامع الاسرار ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذهبتم ترك الحقيقة من وجهين وهما حمل الامر على الاباحة وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالاجماع فان قلت لم جعل ثم مجازا من الواو دون الفاء وهو اقرب اليه قلت لان الفاء يوجب الترتيب فلا يحصل الغرض فان قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي ان يجوز كيف ما كان على مطلق العطف قلت لو قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الامر على حقيقته لفات المقصود وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله الضميران المجروران راجعان الى بل على سبيل التدارك للغلط يقول جاءني زيد بل عمرو واثبت المجيء اولا لزيد ثم اعرضت عنه واثبته لعمرو وقد يدخل على كلمة لا تأكيدا للنفي الذي تضمنه بل

ع

بل تقول جاءني زيد لا بل عمرو وانما يصح الاضراب اذا كان الصدر يحتمله وان كان لا يحتمله صار للعطف المحض اشار اليه بقوله فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول وهو الطلقة الواحدة ويقعان اي الثنتان ايضا بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان فانه يلزمه الفان استحسانا عند علمائنا الثلثة وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا على الطلاق ووجه الاستحسان ان الطلاق انشاء لا يحتمل التدارك والاقرار اخبار يحتمله قيد المرأة بالموطوءة لانه لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد وقوع الواحدة هذا اذا اخبرا اما اذا علق وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق ان الواو للعطف على وجه التقرير فلما وقع الاول فبانت انتفى المحلية وبل للعطف على وجه الابطال وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ذلك ولكن في وسعه اثبات الثاني بشرط على حدة لانه لم ينتف المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كانه قال بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه بمنزلة يمينين وليست احديهما اولى من الاخرى فوقعتا جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك اي لازالة التوهم الناشي من الكلام السابق كقولك ما رايت زيدا لكن عمروا فلما قلت ما رايت زيدا

قوله هذا اذا اخبر اه الاشارة الى كون الحكم في غير الموطوءة ما ذكر عزمي

قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصير كالحالف بيمينين تلويح

توهم واحد ان عمرا واغير مرتى فازلت بلكن هذا الوهم بعد النفى خاصة
هذا عطف موكدا ما اذا عطف جملة على جملة يقع لكن بعد النفى والاثبات
كبل غير ان العطف بهذا استثناء منقطع بمعنى لكن ولكن للاستدراك
تقدير لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفى لكن العطف
بهذا الطريق انما يصح عند اتساق الكلام اى انتظامه وذلك
انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضها ببعض
غير منفصل ليتحقق العطف والثانى ان يكون محل الاثبات غير محل النفى
ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله والا فهو مستانف اى
ان لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا
مقطوعا عن الاول مثال فوات المعنى الاول رجل قال هذا العبد الذى
فى يدى لفلان فقال فلان ما كان لى قط ولكنه لفلان اخر فان
وصل قوله ولكن لفلان بقوله ما كان لى قط يكون الكلام متسقا
فيجعل النفى متعلقا بالاثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الاول
الى المقر له الثانى ويكون العبد للمقر له الثانى ويكون قوله لكن بيانا
بانه نفى العبد من نفسه الى الثانى لا انه نفى نفيا مطلقا وان فصل قوله
ولكن لفلان كان ذلك ردا للاقرار ونفيا للملك عن نفسه مطلقا
من غير تحويل الى الثانى فلا يتسق الكلام فرجع العبد الى المقر ولا ينفع
قوله بعد ذلك ولكن لفلان لانه يكون ح شهادة فرد و
شهادة الفرد لا يثبت الملك فان قلت منى نفى الملك عن نفسه

من

ثم بعد وصح

من الاصل صح

من الاصل كان قوله لفلان اقرارا بالملك للغير الاخر فينبغى ان
يكون مردودا وان كان متصلا قلت لكن لفلان بيان تغيير
لذلك النفى لان ظاهر كلامه ان الكلام تكذيب للاقرار ورد
للملك الى المقر وان كان محتملا لان يكون نفيا للملك عن نفسه الى
فلان اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد المقر
فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بكونه لى لكنه
فى الحقيقة لعمرو فيكون قوله لكن لعمرو بيان تغيير وقد عرفت
فى بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما
لانه يثبت الحكم فى الصدر ثم حكم الاخر اعلم ان المسئلة الاقرار
لا يصح مثلا لان بحثنا فى لكن المخففة والمذكور فى هذه المسئلة
لكن المشددة التى من الحروف المشبهة الا انه لما كانا مشتركين
فى الاستدراك ومتساويين فى الحكم اوردوها فى هذا البحث ومثال
فوات المعنى الثانى ما ذكر فى المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها
بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين
ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلا وجعل لكن مبتدا بمعنى جعل لكن لابتداء
النكاح بعد الانفساخ لان هذا نفى فعل اى نفى الاجازة لا اجيزه و
اثباته بعينه فيكونان متضادين والتضاد مبطل للاتساق فلا
يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نسلم انه نفى فعل واثباته
لان النكاح بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نسلم المغايرة

النفى صح

قوله ورد للملك الى المقر الظاهر منه هو ان يكون رجوع العبد الى المقر ايضا مدلول كلامه وليس كذلك ففيه تسامح والاولى ان يقول فيرجع الملك الى المقر كما فى الشرح الاكملى
عزمى زاده

بقوله صح

لان المال تبع في النكاح الا يرى انه جايز بنفي المال وفساده ولو
قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح
الاول واو لاحد المذكورين فان كانا مفردين يفيد ثبوت الحكم
لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احدهما اعلم
ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة وفخر الاسلام
واليه ذهب عامة اهل اللغة ذكره صاحب التقويم وجماعة
من النحويين انها موضوعة في الخبر للشك فاذا قلت رايت
زيدا او عمروا اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك وانك
لم تر هما جميعا وانما رايت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك
حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون وفي غير الخبر
موضوعة للتخيير والاباحة لان الشك انما يتحقق عند التباس
العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لانه اثبات
للحكم ابتداء وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا في
المخاطبات حتى يوضع له كلمة يوجب التشكيك لان الكلام
وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالعرض
فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او قلت لفظ الشك قد وضع
لمعناه فلا يحتاج الى لفظ اخر اذ الترادف خلاف الاصل وقوله
هذا حر او هذا كقوله احدكما حر وكون او لاحد المذكورين
اولى من كونها للشك لان مواضع استعمالها لا يخلو من المعنى الاول

ولا يوجد

ای لاحد المذكورين

قوله وجه قول فخر الاسلام ان الشك ليس معنى مقصودا ه يريد بالشك شك المتكلم لا شك السامع لان ما وضع له او على قول المخالف انما هو الاول دون الثاني كما ظهر من التقرير السابق وقوله حتى توضع له كلمة توجب التشكيك باعتبار كونه تشكيك السامع لازما لاظهار الشك تم ان عبارة المص رحمه الله في الشرح حتى توضع له كلمة
عزمى زاده

قوله فيحتاج الى ان يعبر عنه بلفظ او وفيه تامل والاظهر ان يقال ان يعبر عنه بلفظ كما لا يخفى
عزمى زاده

اى الشك

لانه لا انشاء الا يكون خارجا

ولا يوجد المعنى الثاني الذي للخبر وهذا الكلام انشاء اى انشاء للحرية
يحتمل الخبر اى يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة فاذا لم يكن
الحرية سابقة جعل انشاء احترازا عن الكذب فصار انشاء شرعا
واخبارا حقيقة فاوجب التخيير يعني من حيث انه انشاء
شرعا اوجب اختيار العتق للمولى بان يكون له ولاية ايقاع
هذا العتق في ايهما شاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب
الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع واليه
اشار بقوله على احتمال انه اى اختيار المولى ايقاع العتق
في ايهما شاء بيان اى اظهار لما في الواقع يعني لا يكون له بان يبين
العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه
اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه فشرطنا صلاحية المحل
عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق
ويتعين الحي للعتق واظهارا من وجه فيجبر على البيان ولو كان
انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لم يجبر على انشاء العتق واذا
اجتمع فيه جهتان عمل بهما في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء
في موضع التهمة فلم يسمع بيانه في الميت وجهة الاظهار في غير
موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين
قيمة احدهما الف وقيمة آخر مائة ثم مرض وبين العتق في كثير
القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة

واخبارا من وجه

قوله فاجبر عليه كذا في الشرح الاكملي وانت خبير بان ذكر هذه العبارة ههنا ركيك جدا لان الاجبار ليس بمخصوص بغير موضع التهمة بل هو معتبر فيه في البيان المذكور مطلقا كما ظهر من السياق
عزمى زاده

واقول الصواب ان يقال بدل هذه العبارة فاوجبنا عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر فافهم
لمحرره محمود

فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة
بان قال وكلت فلانا او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال
وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما لان او في
موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع يعني
اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال بعتك هذا او هذا او قال
بعتك هذا بعشرة او عشرين يفسد البيع للجهالة والاجارة
بان قال آجرت اليوم هذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم
او درهمين يفسد الاجارة لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما
غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون
من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استثناء
مما فهم من قوله بخلاف البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة
لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان عدد المخير
فيه من المبيع والمستأجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على
انك بالخيار تأخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر
والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس لجهالة المبيع وجه الاستحسان
ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان
خيار الشرط لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به
ولم يجز اذا كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل بالزمان فان
قلت المعلق فيما في شرط الخيار هو الحكم دون العقد وهنا المعلق

قوله لانه خيار الشرط لما كان اه كذا في النسخ وفي العناية ولانه بالواو ولانه وجه آخر للاستحسان عزمي زاده

هو

هو العقد والتأثير في العقد اقوى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق
قلنا المقصود هو الحكم والعقد وسيلة فاستويا في جواز الالحاق
فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في محل فوق
الثلثة عندهما كما في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة
يثبت الخيار في محل بالاثر (اي عند ابي يوسف ومحمد) غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق به
وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف
حالة او على الفين الى سنة يثبت الخيار للزوج ان صح التخيير
اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وصفا
كما ذكرنا او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار
يعطي اي المهرين شاء وفي النقدين يجب الاقل بمعنى ان
لم يكن التخيير مفيدا كما في الالف والالفين الحالة والالف
المؤجلة لزمه الاقل اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح
لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل
الدخول يجب نصف الاقل اتفاقا اعلم ان قيد النقدين لا
يفيد لان الحكم في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على هذا
العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما
وعنده يحكم مهر المثل والمسألة في المنظومة وعنده اي عند
ابي حنيفة يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الواجب الاصلي

فانهما جوزا اشتراط الخيار اذا سمى مدة معلومة قلت او كثرت كذا في الدرر وغيره سم

قوله ثبت بالاثر وهو ان ابن عمر رضي الله عنه اجاز الخيار الى شهرين عزمي

قوله لزمه الاقل لكونه متيقنا وهو في الصورة الاولى الالف وفي الصورة الثانية الالف المؤجلة عزمي زاده

قوله يجب نصف الاقل اتفاقا وجه ذلك عند ابي حنيفة ان الواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله وهو ما كان التسمية فيه فاسدة المتعة ونصف الاوكس تزيد عليها عادة فوجب لاعترافه بالزيادة عزمي زاده

قوله وعنده يحكم مهر المثل معناه ان مهر مثلها ان كان مثل ارفعهما او اكثر فلها الارفع برضاها وان كان مثل اوكسهما او اقل فلها الاوكس برضاه وان كان بينهما فلها مهر مثلها كذا في شرح الكنز للزيلعي عزمي زاده

فى النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم يوجد
فتصير اليه ثم عندهم في مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة
ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف
فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفي الكفارات ككفارة اليمين
وهو قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى
ففدية من صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى
ومن قتل منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآية يجب احد الاشياء
عندنا فيكون المكلف مخيرا باداء واحد من هذه الاشياء على احتمال
الاباحة فلو ادى الكل لا يقع من الكفارة الا واحد وهو ما كان
اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب على واحد منها وهو ما كان ادنى
قيمة لان الغرض سقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة
انها اخص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز
اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما اذا قيل طلق امرأتي فلانة
او فلانة لا يجوز الجمع بين طلاقيهما خلافا للبعض وهم العراقيون
والمعتزلة فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا
فعل احدهما سقط وجوب باقيها واذا ادى الكل يثاب على كل
واحد منها واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول
تكليف بما ليس في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم انه تكليف بما ليس

في الوسع

تمام الآية يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره عفى الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام

في الوسع لانه باختيار المكلف وبشروعه يصير معلوما فكذا اذا اعتق
عبدا من عبيده فاختيار المكلف كاف في صحة التكليف ولا يكون
هذا تكليفا بما ليس في الوسع وكلمة او لايجاب واحد لا بعينه ولا يعم
منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك
لان او للتخيير في اصل الوضع فيتخير الامام بين كل نوع من انواع اجزية
قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب اجرامهم فيكون
بمعنى بل كما في قوله تع فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا
انضمت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا
المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا حتى يتوبوا
اذا خوفوا الطريق ولنا اصل معلوم وهو ان الجملة اذا قوبلت
بالجملة ينقسم البعض على البعض وانواع الجناية متفاوتة في الغلظ
والخفة وكذلك الاجزية ويستحيل ان يعاقب باخف انواع الاجزية
عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية
على احوال الجناية لما روى عن ابن عباس رضه ان النبي عم وادع ابا
بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام
فقطع اصحاب بردة عليهم الطريق فنزل جبرائيل بالحد فيهم ان من
قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال

او اشد قسوة

صالح

كلمة ان اذا كانت موصولة بعلى تجئ بمعنى الاهانة

ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف يده ومن اخرد الاخافة
نفي من الارض فان قلت بنفس ارادة الاسلام لا يخرج الشخص عن
كونه حربيا والحد لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستأمنا
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام فانهم كانوا مسلمين
او جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة والحد واجب
بالقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه
باطل لا يثبت به شيء لانه اسم لاحدهما غير عين يعني او وضع لاحد
الشيئين وذلك الاحد اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب
صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق
اي غير صالح له وانما يصلح الواحد المعين الذي هو العبد وللقائل
ان يقول ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين
لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق
عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وعنده هو كذلك
يعني او لاحد الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحل لكن على احتمال
التعيين حتى لو كانا عبدين ثم تناول الايجاب احدهما على احتمال
التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة العبدين اي لو كان المذكوران
عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والعمل
بالمحتمل اولى من الاهدار كما في قوله للاكبر سنا منه هذا ابني فجعل

ما وضع

ما وضع لحقيقته وهو احدهما غير معين مجازا عما يحتمله وهو احدهما
على التعيين وان استحال انه حقيقة واحدهما غير معين التعذر
العمل بحقيقته فيلغو ذكر ما ضم اليه الى العبد فكانه قال هذا حر
وسكت وههنا نكتة ان الاستعارة عند استحالة الحكم يعني يقولان
المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب لحكمه هنا فيبطل
المجاز كما في الاكبر سنا منه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى
لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يقال ضمنه معنى التعبير فكانه قال
يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي ويستعار
كلمة او للعموم للمناسبة بين مفهومها وبين العموم في عدم التخصيص
لواحد معين فيصير بمعنى واو العطف من حيث ان المذكورين
مثبتان او منفيان جميعا كما في واو العطف لا عينه يعني لا يكون كما
الواو نفسه لان كل واحد منهما مراد بانفراده في ذلك اي كونه مستعارا
بمعنى واو العطف اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة
كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث لانها
كلمة لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما مقصودا بالنفي
بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا
يحنث الا بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما
اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا
منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولا تأثير لاجتماعهما في المنع ولو كلمهما لم يحنث

قوله مثال النفي اه ما ذكر في المتن من المسئلة ايضا مثال النفي الا ان تكون مراده المثال من القرآن عزمي زاده

الامرة كالو ولان اليمين واحدة وكونه منعا من كلام كل واحد منهما لا
يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى
ولم يوجد هنا الا هتك واحد مثال النفي قوله تع ولا تطع منهم آثما او
كفورا فانهما ان اطاع يكون مرتكبا للمنهي ولو قال او كفورا الا يكون مرتكبا
للمنهي بطاعة احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان
ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق وكان الوليد غاليا في الكفر شديد
الشكيمة في العتو ومثال الاباحة ولو حلف لا يتكلم احدا الا فلانا او
فلانا قوله الا فلانا استثناء من حظر والاستثناء من الحظر اباحة
والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلايل العموم ولهذا لو اذن
لعبده يكون ماذونا في الانواع كلها ولما ثبت ان الاباحة من دلايل
العموم افاد كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة
واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين
في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كان جايزا ولو قال جالس الفقهاء
والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين مفردا عن الآخر فصار او يفيد اباحة
الجمع والواو يوجبه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء
على حقيقتها فما المانع من حمل او على حقيقتها وهي احد المذكورين قلت
المانع خلو الاستثناء عن معناه لو حمل عليها لان معناه لا اكلم احدا الا
احد هذين الشخصين فايهما كلم يحنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس
الا كلام شخص غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء

ولستعار

يستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام
بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا والآخر مستقبلا
ويحتمل الكلام ضرب الغاية بان يكون الفعل الاول ممتدا والفرق بين حتى
والا ان ان حتى يجيء بمعنى العطف او بمعنى دون كلمة الا ان وكون الثاني جزءا
من الاول او عنده شرطا في حتى دون الا ان كقوله تعالى ليس لك
من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ههنا بمعنى
حتى لانه لو كان على حقيقته فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس والاول
عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع على الماضي وهو ليس بحسن
فلما سقطت حقيقته استعير للغاية لان او لاحد المذكورين وتعيين
كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية
قاطع للفعل ونفي الامر ممتد يحتمل الغاية على معنى ليس من امرهم شيء في
عذابهم او استيصالهم او هدايتهم الى ان يتوب عليهم فتفرح بحالهم
وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم فنفي الامر ممتد في جميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية
ان النبي عم استاذن ان يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه عم
لما شج وجهه يوم احد سال الصحابة ان يدعو عليهم فقال عم ما بعثني الله
لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت
الآية ونهي عم عن الدعاء عليهم او عن سؤال الهداية وفتح
لان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي عند التوبة كما في قوله

الثاني سنة

اى حتى يقبل الله توبتهم سر

لاانزمنك اوننصفنهم حتى فان الملازمة تنتهى عند القضاء فيصح
الدعاء عليهم او سوال الهداية والاول ممتنع والثانى تحصيل الحاصل ولقائل
ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها فانه ذكر في الكشاف ان
قوله تع او يتوب عليهم عطف على ما قبله وهو يكبتهم وقوله تعالى
ليس لك من الامر شئ معترض والمعنى ان الله تع مالك امرهم فاما ان يهلكهم
او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر
وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد مبعوث لانذارهم والجهاد
الطلاق فسا والعطف على ما ليس حسنا ليس حسنا وكان الاولى ان يطرح
المص قوله لاختلاف الكلام وتعذر العطف يكون باعتبار عدم
فعل منصوب فيما قبله وهو ليس لك من الامر شئ و عدم صلاحية المعنى
للعطف وفيه نظر فان فقدان المنصوب في الكلام السابق
لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا يرى
الى قوله لا تنه عن خلق وتاتى مثله فان تاتى منصوب باضمار ان
بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع عن الاجراء على الحقيقة وهي الجمعية
وحتى للغاية اى للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان
جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى
حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اى عند عدم انضمام القرينة
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كالى اى كما ان الى للغاية
ويستعمل للعطف بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه

فكذا

قوله ولقائل ان يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها يعنى ولا تعذر ههنا فقوله فانه ذكر في الكشاف تعليل لذلك المقدر او المفهوم من الكلام ثم ان هذا السؤال ماخوذ من شرح المص رحمه الله عزمى زاده

قوله وفيه نظر فان فقدان المنصوب كذا في الشرح الاكملى وليس بشئ لان المضارع المنصوب مفرد فلا يكون ما نحن فيه من قبيل عطف الجمل وما ذكره من السعد وهو مسئلة لا تاكل السمك وتشرب اللبن للنحاة فيه ثلثة اقوال الاول ان الواو ليست بعاطفة بل بمعنى مع والواقع بعدها مفعول معه والثانى انها حالية والثالث انها عاطفة لاسم على اسم فالتقدير في المثال المذكور لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن كما صرحوا به في كتبهم وبالجملة ليس ذلك ايضا من باب عطف الجمل في قول من الاقوال

عزمى زاده

فكذا الغاية تعقب المغيا مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال
جمع فصيل وهو ولد الناقة الاستنان ان يرفع يديه ويطرحهما معا
في حالة العدو وحتى القرعى جمع قريع وهو الفصيل الذى به بثر ابيض
ودواؤه الملح فان المعطوف ارذل لان القرعى لا يتوقع منها
الاستنان لضعفها هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى ان يتكلم
بين يديه لعلو قدره ومواضعها اى مواضع كلمة حتى في الافعال
ان تجعل غاية بمعنى الى كقولك سرت حتى ادخلها فان قلت قوله
ان يجعل خبر عن مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع
الاستعمالات تسمية للحال باسم المحل او المضاف محذوف في مواضعها
اى بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال موضع ان
يجعل حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان يجعل غاية هى جملة
مبتداءة ومعنى كونها جملة مبتداءة عدم كونها معمولة لما قبلها
كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند وليس لها محل من الاعراب
لانها جملة مستانفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها الجار والمجرور
معمول لقولك سرت وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد و
ان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء يعنى علامة الغاية بوجود المعنيين
احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون
ما بعد حتى دليلا صالحا لانتهاء ما قبلها فان لم يستقم معنى الغاية
بانعدام المعنيين او احدهما فللمجازات بمعنى لام كى لمناسبة

لان الحمل ليس هو المواضع والخبر يجب صدقه على المبتدا كزيد قائم والا لم يصح الحمل كزيد جامد لا بد في الحمل من امرين الاتحاد في المصداق ليصح الحمل والتغاير في المفهوم ليفيد رحاوى

قوله بوجود المعنيين كذا في النسخ والظاهر اسقاط الباء عزمى زاده

بين الغاية وبين المجازات لان الفعل ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى بوجود الغاية
فان تعذر هذا اى ان يجعل بمعنى لام كى جعل مستعارا للعطف المحض
وبطل معنى الغاية وعلى هذا اى على ماذكرنا من المعانى الثلثة مسائل الزيادات
كان لم اضربك حتى تصيح فعبدى حر ثم ترك ضربه قبل الصياح يحنث
لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع عن الضرب
قبل الغاية يحنث ولو قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدى حر
فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح دليلا
على الانتهاء لان التغدية احسان والاحسان داع الى زيادة الاتيان
وما كان داعيا الى الشيء لا يصلح ان يكون منتهيا فلم يمكن حملها على الغاية
والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى
لكى تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدى
حر قال الشيخ قوام الدين الاتقانى حتى اتغدى بدون الالف كذا
السماع عن مولانا حسام الدين السغناقى ولكن السماع عن غيره من المشايخ
بالالف ووجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف وما قبلها مجزوم
حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندى ثبوت الالف
اوجه لان ما قلت من جهة الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب
فلا حاجة اذن الى الجزم الا ترى ان قولهم فى تقدير قولهم قدم الحاج
حتى المشاة اى حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا الا ترى ان حتى لا يبالى
استعيرت حتى هنا للعطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح
ان

اى التغدية

قوله ولا يصلح الاتيان ان يكون
عزمى

قوله لان الضرب يحتمل الامتداد يعنى بتجدد الامثال ثم ان احتمال الضرب للامتداد غير كاف فى المقام فكان ينبغى ان يتعرض ايضا لصلاحية الصياح لكونه منتهى له عزمى زاده

قوله فاتاه فلم يغده لم يحنث لكن بشرط ان يوجد فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء اى على ان يعظمه لا على ان يضربه او يوذيه فانه لا يصلح سببا للجزاء كذا فى الكشف عزمى

قوله حتى اتغدى بدون الالف هذا هو الصواب لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم كذا فى التلويح
عزمى زاده

وانت خبير بانه تنظير ما نحن فيه بذلك فتاده غنى عن البيان
عزمى زاده

تقرير و توضيحات

ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه فلا يصلح ان يكون كسببا لفعله
ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا
ومجازا فاذا لم يصلح للمجازات حمل على العطف بالفاء مجازا هذا ما قاله
الشراح وللقائل ان يقول المذكور سابقا ان حتى عند تعذر الغاية
يكون بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازات
ومكافات من شخص آخر نحو اسلمت كى ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة
على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال
الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه وانما لم يجعل بمعنى الواو كما
ذهب اليه العتابى لان الترتيب انسب بالفاء وعند تعذر
الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب وقال الشيخ قوام الدين
الاتقانى فى شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندى لان تجوز استعارة
للعطف المناسبة بين العطف والغاية من حيث اتصال
الغاية بالمغيا كاتصال العطف بالمعطوف عليه واتصال الغاية بالواو
اكثر لانه لا تعقيب بحال دون حال وكان اولى وفايدته انه ان
اتى فتغدى مع التراخى يحنث اما اذا اتى فتغدى من غير تراخ
بر فى يمينه ومنها اى من حروف المعانى حروف الجر ما الباء للالصاق
فادخل عليه الباء الملصوق به وتصحب الاثمان حتى لو قال ان اشتريت
منك هذا العبد بكر حنطة جيدة فعبدى حر يكون الكر ثمنا لان المقصود
فى الالصاق هو الملصوق والملصوق به تبع بتبع بمنزلة الآلات فيصح

اى التغدية

اى اتيانه

باعتبار التعدى

قوله وللقائل ان يقول المذكور سابقا الخ كذا فى التلويح لكن مراده بالمذكور سابقا هو المذكور فى كلام صاحب التنقيح فنقله الى كلام المص وليس كما ينبغى لمكان قوله سابقا فان لم يستقم فللمجازات ثم انه اجيب عنه بان كلام فخر الاسلام صريح فى اعتبار المجازات فى مفهوم حتى السببية وانما صحت اسلمت حتى ادخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين من ان دخول المسلم الجنة مرتب على ادخال الله اياه بلطفه وفضله ففعل الشخص لم يصر جزاء عن فعله بل الجزاء الدخول المطاوع لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا ندعى امتناع كون بعض افعال الشخص سببا محضا للبعض الاخر بل كون بعض افعال الشخص جزاء لفعله لبعض افعاله
عزمى زاده

اى فائدة الاختلاف بين كونه حتى بمعنى الواو وكونه بمعنى الفاء

قوله وفائدته اى فائدة كونها بمعنى الفاء ولو بدل لفظ الفائدة بالثمرة لكان اوضح قوله ان اتى وتغدى مع التراخى يحنث كما اذا لم يات اواتى ولم يتغد
عزمى زاده

الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو بيعا لما جاز
جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت
منك كر حنطة جيدة بهذا العبد يكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف
الشراء الى الكر فيكون مبيعا والمبيع يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن
موجودا يكون دينا والمبيع بالدين يكون سلما ولو قال ان اخبرتني بقدوم
فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون ملصقا بالقدوم الصادق
حتى لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم
فهذا يقع على مطلق الخبر حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم
يعتق العبد لانه لم يوجد في كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت
ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني فلا بد فيه من تقدير الباء
لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه
بتقدير الباء ولكن لا نسلم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تتضمن
الاسناد وهو لا يقتضي الصدق ولو قال ان خرجت من الدار الا باذني
فانت طالق فيشترط تكرار الاذن في كل خروج لان الباء للالصاق
وهو يقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقديره الا باذني الا خروجا
ملصقا باذني فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط
في معنى النفي تقديره لا تخرج خروجا الا خروجا باذني فصار كل الخروج
بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون هذا من
قبيل لا اكل اكلا لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا اكل لما سيجيء من ان
الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف
من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي بخلاف قوله ان
خرجت من الدار الا ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل مجازا على الغاية لمناسبة ما بين الغاية
قصر الامتداد والاستثناء وثنيا الانتهاء به كان المستثنى الا ان آذن لك في الخروج ممنوعا
على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل
قصر المستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه
فيكون معناه

٩
٠٥

ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المانع فلا يحنث بعد ذلك بالخروج الثاني لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الا ان تكاد الى تقدير
تقدير الباء وان كان قليلا كما روي عن عمر رضي الله عنه اذا قيل كيف اصبحت قال
خير اي بخير وكما قيل في موضع القسم واريد بابه اشهد من ارتكاب المجاز فان
قلت حذف حرف الجر مع ان شائع لم لا يكون الباء محذوفا وقاهنا اي الا باذني
فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا ان وجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا
الا خروجا الا اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن
لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة
العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي فان قلت
ان مع المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم
اي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب لكل
خروج اذن قلت على هذا التقدير يحنث لو خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى
التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول
قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الا خروجا
لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقتا اذنت
لك فيه لصار عاما لكن الجواب فاسد لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقيني حر
فيعلم حتى لا يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت
طالق بمشيئة الله الباء بمعنى الشرط وفيه بحث لان معنى الشرط فيها ان كان
حقيقة فممنوع لانها الباء توضع بمعنى ان وان قلت مجاز فلم يحمل على المجاز دون
مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشيئة الله تعالى
فيكون تنجيزا والاوجه ان يقال الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا
ملصقا بالمشيئة فلا يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا
يتحقق المشروط بدون الشرط والطلاق الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع
شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى ذكره في شرح المغني للسراج الهندي
ولقائل ان يقول الظاهر الوقوف على مشيئة الله تعالى الطلاق او نية العبد

قوله ذكره في شرح المغني للسراج الهندي لكن فاضل
ان يقول لو كان على الوقوف
اه انه ليس فيه ان طلاق
العبد اذ ان نية الطلاق
امرائه بمعنى مشيئة الله
وان لم يعتق
والرواية والطلاق
وهو فيكون ما الطلاق
* ان تنجيز لا بالنفي
والكلام فيما اذا علق
الطلاق بمشيئة الله
فلم يوجد النية
منه العبد
غفر الله له

قوله قلت قولنا الا خروجا باذني اه
لا يخفى ان هذا الجواب لا يتشفى عليلا
والجواب الشافي ان معنى الا خروجا
باذني عام لانه موصوف بصفة
عامة اعني باذني المطلق عن الوقوع
في الزمان بخلاف الا خروجا بان
اذن لك فانه خاص لان معنى
ان اذن اذن واقع في الزمان
المستقبل فالموصوف به خاص
فافترقا
محمود الكشهري

على
كانه قيل الامر كما قلتم ولكنا
علمنا بالتبيح ولذا قال ولئن
سلم
محمود

قوله ولئن سلم فالترجيح للمحرم
اجيب بان هذا انما يكون في
تعارض الادلة اما اذا وقع ذلك
بين اجتهادين بان ادى
احدهما الى اباحة شيء والآخر
الى حظره كما هنا تعارضا وتساقطا
ويرجع الى الاصل الذي هو
الاباحة
عزمي زاده

قوله والطلاق الملصق به الضمير
للمشيئة وتذكيره باعتبار انه
مصدر وتانيث المضاف مما
يتسامح فيه
عزمي زاده

صح
له

تابعة لمشية الله تعالى كما قال الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فكان ينبغي
ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود الشرط الى هنا كلامه اقول يمكن
ان يجاب عنه بان الباء في قوله تعالى الا ان يشاء الله محذوف ومعناه
لا يصدر منكم فعل المشية الا بسبب مشية الله اياه ولا يفهم منه ان يكون
مراد العبد يكون مراد الله تعالى اذ لو كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يقال
معنى قوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله لا يقع منكم المشية الا ان
يشاء الله مشيتكم ولو قال انت طالق بارادة الله او بحكمه او بتكليفه او باذنه او
بقدرته يقع في الحال لان استعمال الشرط في بعضها محال وهو العلم
والقدرة وفي بعضها جائز لكنه لم يجعل للشرط وههنا نكتة وهي
ان قوله انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على
تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود
المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال
ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان
ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بالمستحيل يمنع وقوع الطلاق
لغو وقال الشافعي الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض وقال مالك
انها صلة زائدة وليس كذلك لان الموضوع للتبعيض حرف من فلو كانت
الباء للتبعيض لتكرر الدلالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كانت للتبعيض
مع انها للالصاق لكانت مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء الحقيقة
من غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فتحمل عليه ولكن التبعيض ثبت في
الراس بطريق اخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان
الفعل متعديا الى محله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل
المحل كقولك مسحت الحائط بيدي والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط
فيها الاستيعاب واذا دخلت في محل المسح كما في الآية بقي الفعل متعديا

قوله او يقال اه الفرق بين الجوابين ان متعلق مشية الله في الاول فعل المشية اعني تاثيركم في المشية وفي الثاني نفس المشية الى صلة من ذلك التاثير هذا اذا كانت اضافة فعل المشية من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله واما اذا كانت الاضافة بيانية فوجه الفرق ان المراد بالمشية في الاول المشية العامة الملحوظة على وجه الكلي وفي الثاني افراد تلك المشية العامة على ان يكون الاضافة في مشيتكم استغراقية فتدبر
لمحمود البكشهري

قوله وقال مالك انها صلة زيدت لتاكيد تعدي الفعل فيجب مسح كل الراس كما لو قيل وامسحوا رؤسكم وهذا وان كان مجازا بالزيادة لكنه احوط فيخرج به عن العهدة بيقين
تحاوي

حاصل كلامه ان الباء اذا دخلت في الآلة يثبت الحكم في المحل واذا دخلت في المحل ثبت الحكم في الآلة وهذا معنى التعدي

متعديا الى الآلة فيصير المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الراس بالمسح
لان المسح مضاف الى اليد دون الراس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك
لا يستوعب الكل عادة فلان ما بين اصابع اليد بقدر الصاقه فصار المراد
اكثر اليد وهو الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها
تمام الدية فاذا مسح الراس بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلث اصابع فصار
التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد
التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اولا ولا يدل على الزيادة وقال ابو حنيفة
ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم في الآية فاحتيج الى البيان وقد بينه النبي عم بربع الراس
في حديث المغيرة ولقائل ان يقول بالاجمال في الآية مشكل لانه مبني على ان يكون هذا
اول وضوء رسول الله عم ولم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تاخير البيان
عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يبين ذلك قبله لا بالقول
ولا بالفعل والا لنقل البيان ولو سلم الاولية فلا يستلزم التاخير بالنسبة الى الذين
لم يحضروا وضوء رسول الله عم اذ الظاهر ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في
تلك السباطة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان هذه حادثة تعم به البلوى
فلما لم يثبت ذلك علم ان الاجمال في الآية ليس بثابت فان قلت قد دخلت
الباء في قوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه
قلت ثبت الاستيعاب بالسنة المشهورة وهو قوله عم لعمار يكفيك ضربتان
ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة بمثلها جائزة فيجعل الباء زائدة فان
قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا يجعل الباء في الآية زائدة قلت
الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالتزام فقوله علي الف درهم
يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي على من يلزمه الا ان يصل به الوديعة
اي بقوله له على الوديعة فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين
لان على يحتمل معنى الوديعة في وجوب الحفظ فيحمل عليه واذا دخلت

القول صح

اي وضوءه عم هذا اول وضوئه

وهو وضوءه عليه السلام في السباطة

قوله في حديث المغيرة وهو ما رواه من ان النبي عم اتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته
عزمي

قوله لانه لم يتبين ذلك قبله اه تعليل لما ذكره من كون الاجمال لا يكون هذا اول وضوء النبي عم
عزمي زاده

في محله صح

كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة والنكاح مثل قولك بعت هذا
على الف درهم كانت بمعنى الباء التي تصحب الاعواض لان اللزوم يناسب
الالصاق فان الشيء متى لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا تحمل الباء على
الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا في الخلع
في الطلاق بان قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث
الالف عندهما وعند ابي حنيفة للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على
الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما في قوله
تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط ان لا يشركن فيحمل عليه واذا حمل عليه
والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا يرى انه لو قال لها ان دخلت هذه
الدار وهذه الدار فانت طالق ثلثا فدخلت واحدة منها لم يقع
شيء فان قلت ان اراد به اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه
متحقق في المعاوضات المحضة وان اراد به الوجوب فهو موجود في غير المعاوضة لان العوض انما يجب
في مقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط والجزاء لذاتهما وبين العوضين بعارض
التقابل فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن للتبعيض فلو
قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فله اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا
منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فيوجب
العمل بحقيقتهما ما امكن فصار الامر متناولا للبعض عاما واذا اقتصر على الكل الا واحد
كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتمييز كما في
قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان تقدم الكلام عليه في العام والى لانتهاء
الغاية فان كانت الغاية هذا شروع في بيان الضابطة ان الغاية متى تدخل
في حكم المغيا لا انها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل
كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في
الوجود الى المغيا كالمسجد والحائط فانه موجود قبل التكلم احترز عن الاجال الغير قائمة

قوله ولا يحمل الباء على الشرط انت خبير بان في الكلام في على لا في الباء والظاهر انه سهو منه قلمه تجاوز الله عنه عزمي

والى هذا ان في المعاوضات المحضة يلزم العوض من الطرفين فاذا كان على للشرط في قولك بعت هذا على الف درهم لم يلزم ان يكون الف درهم عوضا لان الشرط ليس بشطر فيكون من القمار الذي ليس فيه نفع الا من طرف واحد واما المعاوضات التي للاسقاط فلا يلزم فيها العوض من الطرفين فلا يلزم مشابهة القمار وهكذا فهمت هذا المحل والعلم عند الله عز وجل

ولا يلزم من الحمل على الشرط في اللزوم الذي هو الوجوب الى الحقيقة الحمل في اللزوم الذي ليس بتلك المثابة

المضروبة للثمن والاجارة كالليل والغد ورمضان في اجارة او بيعه الى رمضان
او الى الليل او الى الغد فان هذه الاشياء توجد في المستقبل بعد التكلم وقولنا
غير مفتقرة احتراز عن الليل فانه يفتقر في استحقاق اسمه الى محل آخر وهو النهار لانه
لا يسمى ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل
الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي عم في المسجد الاقصى
لان ذلك بالمشاهير لا بموجب الى قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرفق
من هذا القبيل لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في المغيا فدخولها يكون بفعل
النبي عم لانه حين توضأ ادار الماء على مرافقه الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع
كون المرافق من هذا القبيل لان المرفق وهو مجتمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى
اليد في الوجود فلا يكون غاية بنفسها فان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام
اي صدره متناولا للغاية كما هو ذكرها اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فيدخل الغاية
كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق فان اليد اسم المجموع الى الابط وذكر الغاية
لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن
لاسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول اذا قرن بالكلام غاية
او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد
جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام للايجاب الى الغاية لا للايجاب والاسقاط
والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية واحد وان
هذه القاعدة غير مطردة لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى البيع
لا تدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشف الى يفيد معنى الغاية مطلقا ودخولها
في الحكم وخروجها منه امر يدور مع الدليل وان لم يتناولها اي صدر الكلام الغاية
او كان فيه اي في تناوله شك كما في الايمان مثل ان يحلف لا اكلم فلانا
الى رجب فان الاجل يدخل عند ابي حنيفة في رواية الحسن عنه لان صدر الكلام يقتضي

عطف على المقول اي ولقائل ان يقول ان هذه القاعدة ... الخ

يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها وفي ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لا اجل
لانه في حرمة الكلام ووجوب الكفارة في موضع الغاية شك فلا يدخل فذكر في المو الحكم الى
فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وفي للظرف فلتهم في
اختلفوا في حذفه اي حذف في واثباته في ظرف الزمان اعلم ان للكلام اضمارا
تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه و
اثباته في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا انه لم يكن له
نية تقع في اول النهار اتفاقا واذا نوى اخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق
وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في اول النهار اتفاقا وان نوى اخره يصدق عند
ابي ح ديانة وقضاء وعندهما يصدق ديانة لا قضاء كما في المسألة الاولى وهذا معنى
قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد وتعيين جزء منه خلاف الظاهر
لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو ح بينهما فيما اذا نوى اخر النهار بان في
اذا حذفت اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة في فيقتضي استيعابه لانه شابه
المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا نوى اخر
النهار فقد غير موجب كلامه الذي هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبت
في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون نيته بيانا لما ابهمه لا تغييرا لحقيقة
كلامه فيصدقه القاضي واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال انت طالق
في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق
بالمكان الا ان يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير
بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق شاغلا له لانه عرض
لا يبقى فصار في بمعنى مع مجازا لان في الظرف معنى المقارنة فيتعلق بالدخول
الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه وعند ح
عليه لان الزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والا فلا انه يقال فيه حج
يوضع المصدر موضع الزمان كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله يعني

اي الى انه لا يكون شرطا محضا

بمعنى الشرط دون ان يقول للشرط اشارة اليه وقال بعضهم انه مجاز للشرط
فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال
ان تزوجتك فانت طالق كذا في الكافية ومع للمقارنة اي المقارنة قبلها
لما بعدها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق
ثنتان وقبل للتقديم اي لسبق ما وصف بها على ما اضيفت اليه حتى لو قال
لها وقت الضحوة انت طالق قبل غروب الشمس طلقت في الحال ولا يتوقف
على وجود ما بعده وبعد للتاخير اي التاخير ما وصف بها عما اضيف اليه وحكمها
اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل قيد بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان
مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان علي درهم بعد درهم
او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب علي
او بعده درهم قد وجب علي فانه لا يفهم منه الا هذا ولو قال له علي درهم
قبل درهم يجب عليه درهم واحد ولو قال قبله درهم يجب درهمان
فكان حكمها في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية واذا قيد
كل واحد من قبل ومن بعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا
وقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا
في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان وفي
قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخير فتبين بالاولى فلغو الثانية لفوات
المحلية وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت
طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين
بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة
تقع ثنتان لان البعدية صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع

الثانية قبلها فيتقرر بان قيدنا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانها
في المدخول بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال لك عندي الف درهم
كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب
في اصل الوضع فيحمل القرب من حيث يكون امانة والقرب من ذمته يكون دينا فيثبت
الاصل وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون عند حضرته
حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فهو يكون اقرارا
بالدين لان الدين يحتمل كلامه فيصلح ذكر الدين تفسيرا له وغير تستعمل صفة للنكرة
بحيث لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة وتستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين
الاستثناء من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله في الحكم كقوله له علي درهم
غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة الدرهم اي درهم مغاير للدانق
وهو سدس درهم احترز به عن الدرهم الذي هو دانق فانه ناقص في ذلك العهد
درهم على وزن دانق ولو كان بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا
دانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني
حروف الشرط اي كلماته وان اصل فيه اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط
لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى اخر سواه بخلاف سائر الفاظ الشرط
وكلمة ان حرف فيسمى الكل باسمها تغليبا لها لاصالتها وانما تدخل على امر
معدوم على خطر اي محتمل للوجود والعدم الجار والمجرور صفة امر ليس بكائن
لا محالة الجملة صفة لخطر جيء بها للتاكيد وانما تدخل عليه لان المقصود من
دخولها هو الحمل على شيء او المنع منه وذلك لا يجري في الممتنع والمتحقق الوقوع
فلا يقال ان جاء الغد فكذا لانه مما سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم ا
طلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق
بموت احدهما لانه ما لم يمت احدهما يكون وقوع التطليق محتملا فاذا مات
الزوج يتحقق الشرط فلا ميراث لها ان لم يدخل بها لان امراة الفار

[illegible]

قوله اي محتمل للوجود والعدم عبارة عامة الكتب اي محتمل للوجود فقط وهو الاظهر لكن مراد الشارح بالعدم العدم بقاء
عزمي زاده

مثل ان قدم زيد فعبدي حر

مثل ان دخلت الدار فانت طالق

قوله الجملة صفة لخطر الظاهر انه سهو من قلم الشريف اذ الصواب انه صفة بعد صفة لامر ثم ان قول المص لا محالة قيد للمنفي لا للنفي فلا تغفل
عزمي زاده

الفار انما ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق
قبيل موته وكذا اذا ماتت لان قبيل موتها يوجد وقت لا يسع فيه التكلم با
بالطلاق فيتحقق الشرط واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء
فيجازى بها اي كلمة اذا يعني يستعمل للشرط ويترتب عليه الجزاء ويعبر عن الاستعمال بالمجازاة
لان المقصود من الشرط والجزاء الجزاء والشرط وسيلة اليه فيسمى استعمال الشرط
باسم ما يقصد به مرة ويطلق ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة
فتجمل معناه ان تصبك لدخول الفاء في فتجمل وفي الخصوص بان ولا يجازى
بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس
الحيس يدعى جندب اذ انها للوقت واذا جوزي بها سقط الوقت
عنها كانها حرف شرط فصارت بمعنى ان وهو قول ابي ح واذا يكون مشتركا
بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما لم يبق الاخر مرادا عنده وهو
مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل
للشرط مجازا من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل اولى لعدم السقوط
لان المجازات لازمة في متى في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى
لم يسقط معنى الوقت عن متى مع لزوم المجازات اياه فاولى ان لا يسقط
عن اذا فانها اي متى موضوعة للوقت لا يسقط عنها ذلك المعنى اعني معنى
الوقت بحال وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد
فان قلت يلزم الجمع على قولهما بين الحقيقة والمجاز قلت لا منافات بينهما
في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار التنافي كما
ما قيل في شرح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ
واحد ممنوعة سواء تنافي المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء
الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل
على انه ليس بموضوع بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا استعمل للشرط يكون

اذا
صح

[illegible]

واستغن

كقول الشاعر
صح

قوله واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا
عزمي زاده

ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا
مرآت

مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يتعرض
المص له لاختلاف فيه والاولى منه ان يقال متى لم يستعمل الآن مع الظرف
لكنه تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمنزلة
المبتدا المتضمنة معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له
ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال لامرأته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس
بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن
المجلس كما في كلمة ان حتى اذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور وقوله اذا
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي عند ابي ح ما لم يمت
احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي مفارقا للفراغ
عن كلامه مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن
التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فيطلق والخلاف فيما اذا
لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا ما
مثل اذا الآن دخول ما يتحقق معنى المجاز باتفاق النحاة ويسمى ما هذه
المسلطة ولهذا اسلطت اذا على الجزم وروي عنهما اذا قال انت طالق
لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار فيحمل لو على الاستقبال كان المؤاخاة بينهما
فان كل واحد منهما يعلق احد الجملتين بالاخرى على ان تكون الثانية جوابا للاولى
وكيف للسؤال عن الحال يعني كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد
معناه على اي حال اصحيح ام سقيم وقد سلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى
دالا على نفس الحال كما حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع
اي الى حال صنعه ان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف
اي يحمل على السؤال والا اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف
وكذلك اي البطلانه قال ابو ح في قوله انت حرة كيف شئت انه ايقاع
لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام حتى ايوج

ايوج به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يعني اذا قال انت
طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد
بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة الى المشية لعدم المحل
بعد وقوع الاصل وان كانت بانية موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية
في الصفة ومعنى الفصل في الوصف اي الزيد على اصل الطلاق من كونه بائنا والعدد
بالرفع اي الثلث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع نوما
وان اختلفت فلا بد من اعتبار السنتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته
فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضتا تساقطتا فبقي اصل
الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تستقل بايقاع
ما فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك
بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف
لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فيحتاج الى النقل وهو غير ثابت
وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت
لها ولاية اي وصف ثابت على سبيل العموم قال صاحب النهاية نقلا عن الفوائد
الظهيرية رجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابا شافيا
فيجب ان نعتمد على ما ذكره الطحاوي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست
شرطا لها في ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي ح فان قلت لو طلقت
نفسها ثنتين ونواهما الزوج لا يطلق ثنتين وكان ينبغي ان يطلق لان
الثنتين حال مفوض اليها قلت المفوض اليها ما في نية الزوج ما يملك الزوج
ايقاعه بقوله انت طالق وانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا
المفوض اليها لا يقال على هذا ينبغي ان لا يجوز نية الثلاث في قوله انت طالق
لانا نقول وقوع الثلاث فيما نحن فيه ليس بمجرد قوله انت طالق وانما هو
بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلث حالا لقوله انت طالق دونها

قوله فما قرع سمعي جوابا شافيا
معنى هذا الكلام على القلب
والا فالقارع هو الجواب
والسمع هو المقروع
فافهم لمحمود

ثنتين لان قوله انت طالق يدل على الوحدة والثنتان عدد فبينهما منافاة
بخلاف الثلاث لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وما لا يقبل الاشارة
اى ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق فحاله ووصفه
بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اى اصل الطلاق بالمشية بتعلقه اى بتعلق
الوصف قال بعض الشراح الظاهر ان هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض
لان العرض الاول هو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في المحل
وليس احدهما اولى لكونه اصلا ومحلا والآخر يكون فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية
والفرعية لعدم انفكاك احدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا ان يكون رجعيا
او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر ايضا بها لا محالة ولقائل ان يقول
انه في معرض المنع لانه مخالف لما عليه سوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة
اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الآخر وكيف لا والاحكام الشرعية
بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجوهرين فلذا وجد
بين الايجاب والقبول لكونهما كالجوهرين على انه لو صح ذلك لا يقع الاختلاف
لان امتناع قيام العرض بالعرض ملتزم الخصمين قلت الخلاف مبني على عدم
انفكاك الوصف عن الاصل لان ما لا يكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه
والوصف مفتقر الى الاصل فاكتفوا باظهار تعليق الوصف تعليق الاصل
اعلم ان في عبارة المص تسامحا لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها
وانما اختلفوا في تفويض الاصل فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم الخلف
لان الحال والوصف اذا كان مثل الاصل وهو غير مفوض عند الخصم يلزم
ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على
القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال للتفسير
وقيل حاله كالبينونة والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا
والاول اظهر لانتفاء التخصيص وكم للعدد والواقع في باب الطلاق اما مذكورا

مثل الاحكام الشرعية اى الكون بمنزلة

مذكورا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا او مقتضى كقولك
انت طالق تقديره طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق
ما لم تشأ لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها
ان تطلق ما شاءت من العدد بشرط بقاء الزوجية وتقييد بالمجلس لانه
تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست باستفهامية
ولا خبرية لانها للتكثير وهي ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق
على اى عدد شئت فلو صح ان كم للشرط فكذا اما في معناها وحيث واين
اسماء للمكان المبهم فاذا قال انت طالق حيث شئت واين شئت
انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان فيلغو ذكره ويبقى ذكر
المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه فان قامت بطل فاذا
لغا ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله
انت طالق دخلت الدار قلت لما تعذر العمل بالظرفية جعلناهما مجازا
بمعنى ان لمشاركتهما في الابهام فصيرا بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من
الالغاء بخلاف اذا ومتى فانه اذا قال انت طالق اذا شئت او متى شئت
لم يتوقف مشيتها على المجلس فان قامت لم يبطل حيث جعلا اعني اذا ومتى
حتى لا يتوقف على المجلس فيكون معنى الظرفية فيه مرعيا قلت هذا انما يستقيم
ان لو كان فيهما معنى ظرفية المكان ورد بان مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة
من غيرها قلنا مطلق الظرفية ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن
ظرف المكان فلا يكون مجازا واما في ضمن ظرف الزمان فلا نسلم انه اقرب الى الحقيقة
لانه يباين له الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث
عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المفردات وذكر الجمع المذكور في بحث
الحروف لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحاب
الشافعي الى ان الجمع المذكور لا يتناول الاناث الا اذا دل عليه الدليل لانه

كل علامة تختص بنوع وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على حقيقته ولو
تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث واد خالهن في الحكم تبعا
للذكور عادة اهل اللسان سبب نزول الاية ان النساء تشكون الى رسول الله
عم فقلن ما بال النساء لم يذكر في القران وطلبن التخصيص بالذكر مع عمامهن الذكور
في جميع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال فانزل الله هذه
الاية لتطيب قلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب
من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة
على اللغوية فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان ذكر الجمع بعلامة الاناث
يتناول الاناث خاصة حتى قال في السير الكبير محمد اذا قال النساء من امنوني على بني
وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين ولو قال امنوني على بناتي
لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوا البنات لا يثبت
الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح ما ظهر اي لفظ ظهر المراد به
ظهورا بينا اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال
قبل التامل فيه من قيود الاستعمال احترز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالبيان
والقرائن لا بكثرة الاستعمال ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد
القسمة عليه لان هذا التقسيم باعتبار وجوه الاستعمال حقيقة كان
الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال وذلك
يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه
الحنطة ومثال الحقيقة كقوله انت حر وانت طالق فانهما حقيقتان
شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز ان يكون كل واحد
منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لكونهما في ازالة

الصريح في اللغة الشيء الصافي الذي
لم تخالطه شيء اخر يقال جاء بنو تميم
صريحة اذا لم يخالطهم غيرهم ومنه
خلص نسبه يقال له صريح كذا
في لغة الاخ تلك معان كثيرة
في اللغة ومن جملتها معنى الخالص
والحسن ومعنى الطالق في اللغة
الناقة المخلاة والنعجة المخلاة
كذا في الوافي

ازالة الرق والنكاح لان وضعهما في اللغة ليس كذلك وهما صريحان في ذلك
المذكور المتعارف وهما حقيقتان شرعيتان ايضا بدليل ان المص ذكره
عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام
اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه يعني لغاية وضوحه وظهوره
جعل كانه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ حتى جعل شيئا
اخر حتى استغنى عن العزيمة اي عن النية ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك
المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت فان المقصود حاصل بهما نوى او
لم ينو كالطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فبأي وجه اضاف يعني
بصيغة النداء كقوله يا حر او بصيغة الاخبار كقوله انت حر وانما اي بقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق تطلق وتعتق نواه
او لم ينو لو اراد في انت طالق رفع حقيقة العقد صدق ديانة لا قضاء
وفي القنية التبست انت طالق ثم قالت لزوجها اقرا علي فقرا عليها
لا تطلق اقول هذا مشكل لانه ينافي قوله حتى استغنى عن العزيمة واما الكنايات
فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا تفهم الا بقرينة يعني الكناية غير معلوم
ابتداء ما لم ينضم اليه قرينة بخلاف الخفي فانه معلوم المراد لكن خفي مراده بعارض
بعارض غير الصيغة حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير كهو والمغايبة
وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانها لا تمييز بين اسم واسم الا بقرينة
تنضم اليها فان قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال وقد
شرط ظهور الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت لتستعملها المتكلم
بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه
بهو كما يكنى عنه بابي فلان لانها كنايات قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن
التعريف فان قلت الضماير بعد الاستعمال تصير معارف ولهذا قيل
الضماير اعرف المعارف فكيف يكون المراد منه مستترا بالاستعمال قلت

بواسطة اللفظ

المراد

لانهما

بابي

حالة الاستعمال مستتر ايضاً لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد وفيه تأمل وحكمها ان لا يجب العمل بها اي حكم الكناية انه لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال وكنايات الطلاق كباين وحرام ونحوهما سميت بها اي بالكنايات مجازاً هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر ههنا هو الطلاق فيجب ان يقع الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد لكن الابهام فيما يتصل به كالباين مثلاً فانه مبهم في انها باينة عن النكاح او غيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل فاستعير لها لفظ الكناية حتى كانت بواين فصار الطلاق البائن والقطع بموجب الكلام بنفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق والقائل ان يقول ان اريد انها غير مستترة معانيها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استتار المراد لا باعتبار المدلول بالوضع وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بابهام جهة المحل بها انه مستترة ولم نعن بالكناية الا ما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازاً لانها شابهت الكنايات عن الطلاق في الاستتار فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسروها بما فسرها علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان تذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي

الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول القامة ويراد بالباين ههنا معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة البينونة وههنا بحث وهو ان الموضوع له غير مراد في الكناية لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه مراد فلا خفاء في انه لا يكون مقصوداً فان قلنا طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت طول النجاد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انهما اعم منه من وجه لانهما لا يجتمعان في المجاز الغير المتعارف وتوجد الكناية في محل بدون المجاز كما في الضماير فلذا العكس كما في المجاز المتعارف الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله سميت بها مجازاً يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها رجعياً والاظهر انه استثناء من قوله حتى كانت بواين اما في قوله اعتدي فلان العد يحتمل عد الدراهم وعد الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء ثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة لان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحاً للامر والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة الى اثبات وصف زايد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال قبل الدخول بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة عليها فيجعل قوله اعتدي مجازاً عن كوني طالقاً بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان قلت المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصوداً من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة والظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلنا الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب فيتحقق الاصالة من جهة ايضاً والاعتداد شرعاً بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد من غير طلاق فانها تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي

ای فی الجواب تأمل لان استعمال الضمير مشروط بتعين المراد منه فلا يتحقق الاستتار حالة الاستعمال ويمكن ان يقال المراد بالاستتار الاستتار بدون القرينة وبه يمتاز عن الصريح تأمل

كما في صريح الطلاق بها لان الكناية لا يفيد الا ما يفيده المكنى عنه

وحاصل الجواب ان تلك الالفاظ وان كانت في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها لكن نسبة الكناية الى الطلاق في قولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق

في وجود استلزامها اياه عند وجود النية وعدمه عند عدمها وذلك لان المتكلم ان نوى بها المكنى عنه الحقيقي اعني به البينونة من وصلة النكاح يقع ما نوى ويلزمه الطلاق اعني ازالة ملك النكاح والا فلا فتكون هذه الالفاظ كنايات لملزوم الطلاق لا للطلاق فالتسمية بكنايات الطلاق مجاز فتدبر

لمحمود اليكشهري

هذا اعني علاقة المجاز

عن البينونة عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها

ای كون تلك الالفاظ كنايات مجاز

في تصحيح اطلاق الكناية على تلك الالفاظ

لانها ليست مقصودة بالذات منها بل الاعتداد

لانه طلقتك ففي المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفي المدخول بها يثبت
الطلاق ولا تجب العدة واما استبرئي رحمك فلان طلب البراءة يحتمل ان
يكون للولد وان يكون للزوج اخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث
المذكورة في اعتدي اتية ههنا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون نعتا
للطلقة المحذوفة وان يكون صفة للمرأة فاذا نوى الطلاق يكون رجعيا فان
قلت لم جعلتم موصوفها صريح الطلاق ولم تجعلوه بائنة قلت الاصل في
الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى ولانه اقل مؤنة قال الصدر الشهيد
في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء
وان نوى لانها صفة شخصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه
نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى النية وان نوى كان على الاختلاف
يقع عندنا رجعية وعند زفر في الاول لا يقع شيء وقال عامة المشايخ بل الكل على
الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يصح بناء حكم
يرجع الى العامة عليه بل واحدة بالنصب والرفع والسكون يحتمل هذين الو
الوجهين اما بالنصب فيحتمل نعتا للطلقة بان يقال انت طالق طلقة
واحدة في الحال واما الرفع يحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة
في كثرة المال ويكون نعتا للطلقة اي انت ذات طلقة واحدة ثم اقيم
المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه وعلى قول
بعض مشايخنا لا يكون انت واحدة من الكناية والاصل في الكلام الصريح لان
الكلام موضوع للافهام والافادة والصريح هو التام في بيان المعنى وفي
الكناية قصور في البيان لانها تتوقف في افادة المقصود على قرينة ويظهر
هذا التفاوت اي التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور
والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات حيث جاز
اثباتها بالصريح لوضوحه دون الكناية لخفائها حتى من قال جامعت فلانة

[illegible]

فلانة او واقعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا
وانما يجب اذا قال نكحتها او زنيت بها فان قلت اليس انه لو قذف
رجلا بالزنا فقال له رجل اخر صدقت فانه يحد هذا الرجل مع انه ليس
بصريح قلت كاف التشبيه يوجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي
رضي الله عنه في حق اهل الذمة ودماؤهم كدمائنا وهذا المحل قابل فيكون نسبة
الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان يريد به صدقت
في غير قذفك بالزنا او يريد صدقت فيما مضى فلم يتكلمت بهذه الكلمة
واما الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار
فاذا ادرك الدخان انتقل منه الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد
ههنا وفي عبارته تسامح لان الاستدلال صفة المستدل وليس من اقسام
الكتاب لكن المراد بغير الاقسام بوده عده منها بعبارة النص يقال
عبرت الرؤيا اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات
لانها تفسير ما في الضمير الذي هو مستور والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم
المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا او خفيا او خاصا
او عاما او صريحا او كناية فيكون الاثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالا بعبارة
النص وانما اطلق النص على ما كان من الكتاب والسنة اعتبارا للغالب
فان غالب ما ورد منهما نص وهذا هو المراد ههنا لا النص المقدم وهو
ما ازداد وضوحا على الظاهر فهو العمل اراده عمل المجتهد وهو اثبات الحكم
لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما اراد بظاهر
الكلام ان العمل بما سيق الكلام له عمل بشيء ظاهر حتى لا يحتاج الى قرينة تامل
فتدبر فانه وبين اشارة النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه
والا كان يقال هو العمل بما سيق له الكلام وفي ذكر الكلام دون النص
اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا كان تواجبه بالكلام

[illegible]

النظم في العبارة بظاهر ما سيق له كذا في العزمي تحرر

نتوسعًا بالأعم وذلك غير جائز فإن قلت المجد ورنا في لأن الكلام أعم من
متن الكتاب والسنة قلت المراد الكلام في الكتاب والسنة فلا يكون
أعم فإن قلت لو تمسك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى يقال إنه استدلال بعبارة النص كما صرح به مع أن الكلام
ليس مسوقًا له كما قلنا الكلام وإن لم يكن مسوقًا إلا أن المسوق له يتوقف
عليه والمراد من المسوق له ههنا أعم من أن يكون مسوقًا له بالذات أو بأن
يتوقف عليه المسوق له وأما الاستدلال بإشارة النص فهو العمل بما ثبت
بنظمه أي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان خرج به الثابت بدلالة النص لأنه ثبت
لمعنى في النظم لغة احترز به عن الاقتضاء فإنه لا يثبت لغة بل إنما يدل عليه
النص ليتوقف عليه شرعًا فثبوته بالشرع لا باللغة أي ما ثبت بنظمه غير
مقصود ولا سيق النص له اعلم أن القصد يكون باعتبار المعنى والسوق
باعتبار اللفظ ولا شك أن أحدهما كاف في التوقف إلا أنه جمع بينهما
توفيقًا لما في الكشف خرج بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس
بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل ابتداء كلام يعني أنه ظاهر من وجه
دون وجه ثم إن كان الغموض فيه بحيث يزول بأدنى تأمل يقال هذه إشارة
ظاهرة وإن كان يحتاج إلى زيادة فكرة يقال هذه إشارة غامضة و
إنما سمي إشارة النص لأنه لما لم يكن النص مسوقًا له لم يكن ظاهرًا من كل
وجه بل فيه خفاء ولا بد له من تأمل كالإشارة كما إذا قصد بالنظر إلى شيء
يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة ويسرة بأطراف العين من غير
قصد كما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي
بطريق الإشارة تبعًا لا قصدًا وهو كقوله تعالى وعلى المولود له أي
وعلى الذي ولد له وهو الأب رزقهن أي طعام الوالدات وكسوتهن
أول الآية والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن

بل مسوق لبيان العدد تفتازاني

يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات وهو الظاهر بدليل ما
قبل الآية وما بعدها فإنهما في ذكر المطلقات والمراد إيجاب أصل الرزق
والكسوة بطريق الأجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق
والكسوة دون الأجرة حيث إن المنكوحة لا تستوجب الأجرة على إرضاع ولدها
وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد إيجاب فضل الطعام و
الكسوة التي تحتاج إليها في حالة الإرضاع لا أصل النفقة لأن ذلك وجب
بالنكاح سيق الكلام لإثبات النفقة أي لإيجاب النفقة وفضلها على
الأب على التقديرين فهو إثبات بعبارة النص وفيه أي في ذكر المولود له
دون الوالد إشارة إلى أن النسب إلى الآباء لأن اللام للاختصاص ولا يختص الولد
بهما من حيث الملك بالإجماع فدل على اختصاص الأب بالنسب إليه حتى لو كان
الأب قرشيًا والأم أعجمية يعد الولد قرشيًا وإلى أن للأب حق التملك في مال الابن
عند الحاجة بغير عوض وإلى أن الأب لا يشاركه في نفقة ولده أحد كما
لا يشاركه أحد في هذه النسبة وهما أي العبارة والإشارة سواء في
إيجاب الحكم أي في إثباته لأن كلا منهما يفيد الحكم بظاهره إشارة إلى أنه يجوز
أن يقع بينهما تفاوت في القطعية لأن العبارة قطعية والإشارة
قد تكون قطعية وغير قطعية إلا أن الأول أي العبارة وهو القسم الأول
باعتبار القسم أحق عند التعارض من الإشارة لأن الأول منظوم مسوق
له والثاني غير مسوق له فيكون أرجح لكونه مقصودًا من الكلام مثال التعارض
قوله عليه السلام في النساء إنهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان دينهن
قال عليه السلام تقعد إحداهن في قعر بيتها شطر عمرها أي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق
الكلام لنقصان دينهن وفيه إشارة إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يومًا
كما قال الشافعي وهو معارض بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال أقل الحيض ثلاثة
أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فيترجح على الإشارة ولأن الإشارة عموم

قوله التي تحتاج إليه في حالة الإرضاع كذا في عامة النسخ والصواب الذي كما في بعضها ليكون وصفا للفضل فتدبر عزمي

كالعبارة يعني الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت
بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن خص منها اباحة وطي الاب جارية ابنه فان كان اللام
يستلزم ان يكون الولد وامواله مملوكا للاب ومختصا به واما الثابت بدلالة ملكا مح
النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز من قوله بمعنى النص اي الحكم
الذي يثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف اللغة
من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة
والمعنى الاول الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب
لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم منه لغة ايصال الالم الذي يفضي
اليه الضرب لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التاديب في محل صالح له لا
للايقاع عليه حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب
امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو مد شعرها او خنقها حنث لوجود
الايلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي ومعنى المجازي يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز او العمل بعموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة و
يجعله من قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم معنى الموجود لغة بل فهم منه بطريق
التنبيه على الغرض والمقصود فمن حيث ان الحكم ثبت بمعنى النص ما سميناه
عبارة النص ولا اشارة ومن حيث ان المعنى فهم من النص لغة سميناه
دلالة لا قياسا خرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله لغة الاقتضاء و العبارة مح
والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا
لا اجتهادا تاكيد لقوله لغة كالنهي عن التافيف وهو التلفظ بكلمة اف والمعنى
والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو الاحتقار والاذى يوقف به اي
بذلك النهي وهو جملة حالية من النهي على حرمة الضرب بدون الاجتهاد
لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع هو الايلام ولهذا لو حلف

حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حنثا
يحنث لحصول الايلام قال بعض الشارحين لو قال المصنف في التمثيل بحرمة الضرب
الثابت بمعنى النهي عن التافيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد لكان اولى
ليكون مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ان قال يوقف على
المعنى المقصود مع الاختصار فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا اشارة الى ما قاله بعض الاصوليين
من ان دلالة النص قياس جلي لوجود اركان القياس وهو الاصل كالتافيف و
الفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي قياسا جليا لظهور المعنى
الجامع لان اصلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة
النص اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التافيف وهذا النوع
س كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس
كذا قالوا وللقائل ان يقول ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة
في معنى النظم لا يفهمها كثير من الماهرين في اللغة لان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب
الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى
فادعى فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له بل المعنى الموجب
يفهم زمانا قبل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص وبها مح
ادعوا فيه دلالة النص ويمكن ان يجاب عنه بانا نسلم ان وجوب الكفارة
عليها لا يعرف لكل احد ابتداء ولكن اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في
الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل افساد
الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت
بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان
الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة (مضافا الى النص)
لم يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان ويبقى النظم في الاشارة سالما
عن المعارضة فترجح مثال تعارضهما ما قال الشافعي تجب الكفارة

في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ مع قيام العذر فلان تجب
في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضها اشارة في قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم
للكامل التام على ما يليق فلو اوجبت الكفارة لكان جهنم بعض الجزاء لا كله
فترجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة والا كان فيه اشارة الى نفي
القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو
جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص وجب بعبارة النص الوارد فيه و
ولهذا اي ولان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا
مضافا الى النص اي صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون
القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالراي وفيه شبهة والحدود
تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه ارادة
القياس الذي تدرك علته بالراي لان الحدود والكفارات شرعت
جزاء على الجنايات ماحية للسيئات ولا مدخل للراي في معرفة مقادير
الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه
على الراي واما اذا كانت العلة منصوصة يكون ذلك القياس بمنزلة النص
وهذا المذكور مذهب الفحول الثلثة القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس
الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومتبعيهم وقال بعض اصحابنا
والشافعي دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف سمعت
عن عمي فخر الدين المايمرغي وهو علم ان يتكلم بغير تحقيق قال عندهم يثبت
بمثل هذا القياس الحدود والكفارات كو حنيفة لا تظهر فايدة الخلاف
ويكون الخلاف لفظيا ومثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على
غير ماعز زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن
فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم

ع
في بحث الخاص في اية السرقة في الورق
الثالث من هذا الكتاب

قوله دلالة النص والقياس سواء يعني
ان المراد بهما واحد فالاولى ان تقول
دلالة النص قياس كذا في عزمي
زاده محمود

قوله بمثل هذا القياس اه المراد بهذا
القياس دلالة النص المسمى بالقياس
الجلي عندهم كما سبق كذا في
حاشية عزمي
محمود

غير ماعز صح

الحكم في حق غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص آخر
وهو ما روي في صحيح البخاري عن عمر رضي الله عنه ان النبي عم قال الا وان الرجم حق
على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف ومثال اثبات الكفارة
على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي الواقع على امرأته وهو
صائم فاوجب النبي عم الكفارة عليه وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل للجناية
على صومه والحديث معروف فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل و
والشرب للمشاركة في العلة وهي الافساد فان قلت لا نم ان الكفارة
بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصاة ولا كفارة فيه قلت انها تعلقت
بالافساد على وجه الكمال ولا كمال بالافساد بالحصاة لانه غير غذاء وقال الشافعي
لا كفارة في الاكل والشرب لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس
لان الرجل الواقع جاء رسول الله عم تائبا والتوبة رافعة للذنب ومع
هذا اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره
قلنا لا نم انه غير معقول المعنى لان الشارع من عتق لرفع هذه الجناية
الاعتاق فتعين ولم يكتف التوبة وحدها ولو سلم انه معقول ولكن لا نثبتها
بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بنفس دلالة النص
لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر ولا لفظ
في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي ولان
معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه
ان الموجب للحرمة التأفيف في موضع النص هو الاذى والشرع جعله علة
الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة للحرمة فكانه قال هو علة
وغير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه
اعلم ان النص اذا كان بحيث لا يصح معناه الا بشرط فذلك الشرط يقتضيه
فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط والاقتضاء

قوله ومثال اثبات الكفارة اه ليس
في كلامه ما يصلح ان يكون خبرا لهذا
المبتداء والظاهر ان العبارة
ايجاب الكفارة على من جامع
كما في سائر الكتب ولعله ساقط
من قلمه عزمي زاده

تعلقت صح

اي كون الثابت بالنص علة
وغير علة
محمود

ويعرف بينهما وحكم المقتضي وهو المراد ههنا من الثابت بما لم يعمل اي حكم لم
يعمل النص في اثباته الا بشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط
هذا التعليل لثبوت الحكم بالنص وتعليل الاشتراط تقدمه عليه امر اقتضاه
النص لصحته ما بيناه وله اي لصحة معنى شيناه وله النص فصار هذا اي الثابت
مضافا الى النص بواسطة المقتضي بالفتح بمعنى المعقول والحكم ثابت
بالمقتضي والمقتضي ثابت بالنص والثابت بالثابت بالشيء ثابت
بذلك الشيء فان قلت لم حملت الثابت على الحكم لا على المقتضي
كما حمل عليه بعض الشارحين وصح قوله بشرط تقدم على ان الاضافة والتنوين
في تقدم عوض عن المضاف اليه اي شرط تقدمه او ضميره عائد الى ما
وجعل ذلك في هذه الشارحين الحال الثابت وقوله المقتضي بالفتح
بمعنى الاقتضاء واللام فيه بدل عن الاضافة والفاء في قوله فان ذلك
اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم والى تعليل اشتراط تقدم
عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للعلة الاولى ويكون تقدير الكلام
واما المقتضي فما لشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط
تقدم ذلك الشيء على النص قلت لان من المنقسم الى الاقسام
الاربعة الحكم فلو كان الثابت باقتضاء النص هو المقتضي
لم يكن من اقسام الحكم ولانه لو حملنا على تعريف الحكم لحصل منه تعريف
المقتضي وهو شرط تقدم النص بخلاف العكس كما ذكرناه فيه وعلامته
اي علامة المقتضي ان يصح به اي بالمقتضي المذكور معنى يصير مفيدا او موجبا
للحكم ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضي يعني لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه
عند التصريح به مثل بعني كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر مذكورا انقطع
عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى فسئل القرية التي
كنا فيها فان السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل كان السؤال مضافا

واقعا عليه وتغير اعراب القرية من النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم
لما راوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل قوله طلقي نفسك جعلوا ما يقبل
العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا الفرق غير صحيح
لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضي ويتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول
فلقوله اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق
عبدك عني وهو تغير واما الثاني فقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك
الحجر فانفجرت والمنصوص مذكور على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض
بان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق
فانه يقتضي تطليقا ضرورة لتصحيح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي كثبوت
المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله
طلقي نفسك ليس بمقدر والمحذوف بل معناه فعلي فعل التطليق والكلامان
والكلامان منبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز فصار المصدر مذكورا فيه
لغة فيصح نية التعميم ولهذا صحت نية الثلث فيه وفرق البعض بان المقتضي
والمقتضي مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف
فالاعتاق والتمليك مرادان للامر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف
لا المذكور كما في واسئل القرية وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون
مرادا مع المذكور كما في قوله فقلنا اضرب بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا
بينهما فقالوا في تعريف المقتضي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق
فانه شامل للمحذوف ومثاله المشهور الامر بالتحرير للتكفير كقوله اعتق
عبدك عني بالف مقتضي خبر مبتدأ محذوف اي هو مقتضي للملك ولم يذكره
اي لم يذكر مراد الامر بالتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع مقتضي
وما ثبت به وهو الملك حكم المقتضي فيثبت البيع متقدما على الاعتاق
لانه بمنزلة الشرط لصحته وما كان شرطا كان تبعا للعتق اذ الشروط اتباع

الظان طريق الارتباط هو التضمين لكن الوجه تضمين البيع لانه لكان مامورا بالبيع الضمني المعتبر
في المثال عندهم كما قال العلامة التفتازاني ان بالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال
اعتقه عني مبيعا مني ولا يبعد ان يكون مراد الشارح ايضا ذلك ويكون مراده بالكلام المذكور هو تصويرا ماحل

لا تحقيق اي ال ثم ان

فيثبت البيع بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية كما العبد يصير مقبوضا
بنية الاعانة في المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه
خيار الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق
الآبق ويعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لم يثبت البيع بهذا
الكلام لكونه ليس باهل الاعتاق ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك
عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت
الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول ولا يصح ومحمد الفرق بين القبض
والقبول حيث سقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء لان المقتضي قول
غير مذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه فصح ان يسقط
شرعا تصحيحا للكلام الآخر واما القبض ففعل حسي فلا يصح ان يسقط عبارة بطريق
الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز
ان يبطل ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عن كفارة يميني
فاطعم المامور حيث جاز ويثبت الملك للآمر بالهبة وان لم يقبض فكلت الفقير
يقبض عن الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر ثم لنفسه بخلاف الاعتاق فانه
اتلاف المالية ولا يتصور القبض فيه والتالف فهو شرط الاقتضاء انما يصح
الثابت به بل بذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المامور بعته منك
بالف واعتقه لم يخرج عن الامر بل كان مبتدأ ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله
اعتق عبدك عني العتق العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالف عني
وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق وان الثابت به اي بالاقتضاء
النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافا الى النص ويقدما على
القياس الا عند التعارض فيكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت
بالمعنى اللغوي بلا ضرورة والثابت بالمقتضي ضروري ثبت لتصحيح
الكلام شرعا للحاجة الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة

قوله القائل عني على ما اختاره صاحب التوضيح صلة للبيع ورده العلامة التفتازاني بانه لا يقال بعته عنك بل منك واختار كونه حالا من فاعل اعتقه اي نائبا عني ووكيلا ويؤيده تقرير الشارح ايضا عزمي

حقيقة وجعل كالمذكور

الضرورة فيكون الاول اقوى ومما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا
حاجة اليه لان ايراد المثال للمبالغة في الايضاح كذا قاله صاحب التحقيق وقد
اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا فقال اذا باع عبدا من آخر بالفي درهم
وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اعتق عبدك عني بالف درهم
فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد ابن ارقم بفساد
شراء ما باعه باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز في غير زيد والاقتضاء
يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء لكن للقائل ان يقول لا نسلم المعارضة
اذ من شرطها تساوي الجانبين ولا تساوي بينهما لان المقتضي مع المقتضي
كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فانى يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من
الصورة ليس لترجيح الدلالة على المقتضي فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري
بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز البيع
ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة نص آخر فلا يكون هذا
نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضي عندنا لان العموم من اوصاف
اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم ولان الثابت
بالضرورة يتقدر بقدره فلا حاجة الى اثبات صفة العموم فان قوله اكلت
يدل على المصدر والاكل لا يكون بدون المأكول فيثبت المأكول ضرورة فيتقدر
بقدرها فان قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في قوله اعتق عبدك عني بكذا
واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان المقتضي فيه هو البيع المضاف
الى العبد والبيع واحد ثابت بقدر ما يصح اعتاقه وغير ثابت بالنسبة الى
غيره من الاحكام من خيار الرؤية والعيب واشتراط القبول كما ان اباحة اكل
الميتة للمضطر فانه يباح له بقدر ما يندفع به الهلاك وقال الشافعي المقتضي
يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه العموم كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة
النص من كل وجه وانما كان بمنزلته في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون

قوله لان موجب ذلك الاشارة الى النفي المذكور عزمي

في قبول العموم مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون
طعام لا يصدق عندنا ديانة ولا قضاء وهذه نتيجة الخلاف بيننا وبين الشافعي و
عنده يصدق بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث تصح نية التخصيص
فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فعمت فان قلت المصدر في ذكر
الفعل مذكور لغة وهي نكرة في موضع النفي فيصير عاما قلت المصدر الثابت
لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله
لا اكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان
ابا زيد وسمى الاكل في قبيل المقتضى على قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا
مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا استفاد من الشرع الا ان يقال
المقتضى هو الذي ثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا والفرق بينه
وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله تعالى
واسئل القرية ولذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث
لا يصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي يقع ما نوى من الثلث
والثنتين لان طالقا يدل على طلاق فيصح نيته كما لو صرح به ولو لم يحتمل العموم
لما صح ايجاب الثلث ونحن نقول ان طالقا يدل على المصدر الا ان دلالته
على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه لا على مصدر قائم بالو
صف وههنا وصف المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق
قائم بالزوج وهو بمعنى التطليق وانما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان
اتصاف المرأة بالطلاق متوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة فان قلت هذا انما يصح في انت
طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج
قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في
الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع

وذلك ان هذا التعليق للمنع فيكون في معنى النفي
عزمي

قال صح

قوله لما صح ايجاب الثلث يعني بالتصريح بها كما اذا قال انت ثلثا
عزمي

الشرع اثبته لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا فالغو لعدم تحقق الطلاق في
الزمان الماضي من قبل المتكلم وفي الحال فصار ثبوت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن حيث تصح نية الثلث فيهما اتفاقا
على اختلاف التخريج اما عند الشافعي فلكونه قائلا بعموم المقتضي واما عندنا فلان
طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون
بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث
مجازا لانه واحد اعتباري وان لم يكن عاما على ما عرفت ان المصدر الثابت في ضمن
الفعل ليس بعام فان قلت لم لا يجوز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار
لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز من صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ واما في
قوله انت بائن فانما صحت نية الثلث لان البينونة على نوعين خفيفة
وغليظة فاذا نوى الثلث نوى ما يحتمل لفظه فصحت **فصل** التنصيص
على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات لا على الصفة سواء كان اسم
جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم الشافعي والاشعرية
وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون
الحكم عما عداه منفيا ويقال له مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت
عنه مخالفا للمنطوق وله شرائط عند القائلين به وهي ان لا يظهر اولوية المس
المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته للمنطوق
في الحكم حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته له ثبت الحكم في المسكوت
عنه بدلالة النص وان لا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله
تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجور ازواج امهاتهن
لا يدل على نفي الحكم عما عداه وان لا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك
وان لا يكون المنطوق لسؤال او حادثة خاصة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في
الابل السائمة فقال نعم بناء على السؤال ان في الابل السائمة زكوة فوصفها

فرد

قوله وهم الشافعي اه الذي نقله المص في شرح المنتخب عن الميزان
واصول الفقه للشيخ الامام نجم
الدين عمر النسفي ان الشافعي
لا يوجب النفي في هذا المفهوم
بخلاف غيره من المفاهيم وعليه
اثناء كلامهم فيما سيجيء من
مبحث حمل المطلق على المقيد
عزمي زاده

كما للتأكيد
عزمي

بالسوم هذا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله صلى الله عليه وسلم
الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء معنى
الاكسال يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل
على الخصوص لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه ولا ينفي الكفر في قول محمد
رسول الله لانه يلزم منه ان غير محمد ليس برسول والقائل ان يقول رسالة محمد
عم مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة
ممنوعة سواء كان معرونا بالعدد ونحو قوله عم خمس من الفواسق يقتلن في الحل
والحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداه اولم يكن وفيه رد لقول عبد الله الثلجي من
اصحابنا فانه قال اذا كان المخصوص مقرونا بالعدد يدل على الظهر به لان في اثبات
الحكم في غيره ابطال العدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص
انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص
وعلى هذا اراد المشايخ العتاق والعفو عن القصاص والنذر في قوله عم
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين لان العتاق والعفو
نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر نظير اليمين فان قلت استدل
اهل السنة على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار حجبوا
بالحجب فلا يكون المؤمنون محجوبين وهو عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص
بالشيء لا يدل على نفي ما عداه عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا في محل
التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون
اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء الفريقين في
الحجب كذا قاله النسفي ويمكنا ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب
نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من
جانب الكلام اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث
يعلم انه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة الكلام فيما اذا لم يدرك

قوله في الحل والحرم قرينة على ما ذكر في الحديث الآخر مرة وقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في جميع الكتب الا ان لفظ الكلب في بعض الكتب في الخمسة على ما ذكر في غاية البيان المراد بالكلب والحية والعقرب والكلب والحداة في الحل والحرم ان العقرب والذئب والحية صلاق عزمي زاده

يعني الحسن رحمه الله

الرواية صح

فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم
فلعله قصد فائدة اخرى لم ندركها لان النص لم يتناوله اي ما يتناول
غير المنصوص فكيف يوجب نفيا واثباتا اي لا يمكن ان يثبت فيه
الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك
لم يظهر للتخصيص فائدة فنقول فائدته ان يتأمل المجتهد في علة النص
فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والاستدلال بينهم
اي من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب عن كلام الخصم يعني استدلالهم
على انحصار الحكم على الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس
عند عدم المعهود لا بدلالة التخصيص وقد ورد في بعض الروايات
انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا هو كذلك
اي هذا الكلام يوجب الاستغراق والانحصار على معنى جميع الاغتسال
من المني فيما يتعلق بعين الماء اي في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء
الشهوة اذ لا يمكن القول بانحصار وجوب الغسل في وجود
الماء لاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء
فعلى هذا يبقى ان لا يجب الاغتسال بالاكسال عن الماء ثبت عيانا مرة
وطورا يعني مرة اخرى دلالة يعني في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا
لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه
والحكم اذا اضيف الى المسمى بوصف خاص اي الى موصوف بوصف
خاص كبعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص
بعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي الحكم عند عدم الوصف
او الشرط عند الشافعي فانه جعل عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط و
عندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى لم يجز نكاح الامة المؤمنة
هذا تفريع لقول الشافعي ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف

فيما يتعلق بعين الماء صح

الطور بفتح الطاء وسكون الواو بمعنى تارة ومرة

مع طول الحرة صح

المذكور بعض في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات
فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات بمعنى من لم يملك زيادة من المال يملك
بها نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الإماء المؤمنات فإنه تعالى لما علق جواز نكاح
الامة المؤمنة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمؤمنات أوجب عدم جواز
نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح الامة الكتابية لفوات الوصف
وحاصله أي حاصل ما قاله الشافعي انه ألحق الوصف بالشرط في كونه موجبا
لعدم الحكم عند عدمه لأن الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط فإن مثلا
قوله أنت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله إن دخلت الدار فلما
تعلق تعلق الحكم بالدخول كان الدخول شرطا كذا قوله أنت طالق إن دخلت
الدار الكبيرة مثبتا للحكم عند الدخول لولا قوله الكبيرة فظهر أثر المنع للوصف كما ظهر
للشرط واعتبر الشافعي التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب
فإن قوله إن دخلت الدار لا يؤثر في قوله أنت طالق ولا يجعله معدوما
بعد ما صار موجودا وإنما يؤثر في حكمه على معنى أنه لولا التعليق لثبت حكمه في
الحال كما أن شرط الخيار أثر في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب
فاعتبره بالتعليق الحسي فإن تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو علة
السقوط بالإعدام وإنما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى أبطل تعليق الطلاق
والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله الشافعي من أن التعليق عامل في منع الحكم
دون السبب مثاله لو قال لأجنبية إن نكحتك فأنت طالق أو قال
لعبد الغير إن اشتريتك فأنت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج
والشراء لأن قوله أنت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك
في المحل وإذا لم يوجد لغا كما لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فأنت طالق و
جوز الشافعي هذا معطوف على قوله أبطل التكفير بالمال في كفارة اليمين
بأن أعتق رقبة أو أطعم عشرة مساكين أو كساهم قبل الحنث لأن اليمين

مطلب التكفير بالمال قبل الحنث جائز عند الشافعي

مطلب أداء الزكاة قبل الحول

اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب الكفارة
ثابتا قبل الحنث لوجود السبب فيجوز أداؤها قبل التكفير بالمال لكن التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز عنده لأن وجوب أدائه لا ينفك عن نفس وجوبه فإذا تأخر
وجوب الأداء إلى زمان وجود الشرط علم أن الوجوب منتف فلا يجوز الأداء
قبل الوجوب بخلاف المال فإنه جاز أن ينفصل عن الوجوب ولا يثبت وجوب
أدائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكاة قبل
الحول فإن قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء قلنا أشار بهذا إلى أنه جار
في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط
أو لا والجواب عن قياسه على خيار الشرط أن الشرط لم يدخل هناك على
السبب بل دخل على الحكم لأن البيع لكونه من الإثباتات لا يحتمل التعليق
بالخطر لأن تعليق التمليك بالخطر قمار لأنه لا يدري أيكون أو لا وكان القياس
أن لا يجوز خيار الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا للمبتلى لاختباره
في المعاملات فجعلنا الشرط داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لأنه
لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق
فإنهما من قبيل الإسقاطات تحتملان التعليق وجعلنا الشرط داخلا على
السبب ليكون التعليق كاملا وعن قياسه على تعليق القنديل أن التعليق
لا يصح في الموجود وإنما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده لأن تعليق الشيء
بالشيء يكون لابتداء وجوده عند وجود الشرط وههنا القنديل موجود فلا يكون
التعليق لابتداء وجوده بل يكون نقلا من مكان إلى مكان وفرقه بين المالي والبدني
باطل فإن الأداء جائز في البدني والمالي جميعا وإن تأخر وجوب الأداء كالمسافر
إذا صام في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو
ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وإن لم يوجد الأداء فأما حقوق
الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة وإنما العبادة

قوله قلنا أشار بهذا إلى أنه جار في
السبب والشرط يعني في اجتماعهما
وتحقيقه ذلك من أن الحلف عنده
سبب الكفارة كما مر والحنث شرط لتوقف
وجوب أدائها عليه إجماعا ويحتمل أن
يقال إنه في معنى من حلف فليكفر إن
حنث فيصير مما نحن فيه كذا في التلويح
عزمي زاده

اسلم للعمل بالشرط الصعيد بخلاف هوى النفس لا بتغاء مرضات الله وهذا المال والبدن سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا التعليق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب وهو قوله انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من اهله ولا يثبت الا في محله وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حائل بينه وبين المحل لان الشرط تصرف في المتكلم يوثر فيما فيه اختيار المتكلم وهو التعليق دون وقوع الطلاق لانه جبر بعد التعليق وحمل الشرط مانعا من وصول التعليق الى المحل بقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال الى المحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يتصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان الشرط بعرض الوصول جعل كلاما صحيحا حالا لا ان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله وتعالى انه يقول انه يشكل بتعليق الطلاق والعتاق بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله عم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث معنير لا يقبل التاويل فلا بد ان يبين نسخه او عدم صحته اعلم ان الشافعي خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر لعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف انما تظهر في ان هذا العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعنده قبل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن فدخلت الدار تطلق عليه ولو نجز في هذه الحالة

كعدم صحة كفارة القتل في تحرير رقبة غير مؤمنة فعندنا عدم الكفارة مبني على العدم الاصلي وعند الشافعي مبني على عدم صفة الايمان يعني شرط الايمان فيكون عدم الصحة حكما شرعيا عنده فيتعدى الى كفارة اليمين والظهار بالقياس محمود

الحالة لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار كلامه وما قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح شرعا فيراعي وجود المحل عند وجود الشرط والمطلق وهو الذي لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثتين او في حادثة واحدة كما حمل قوله عم في خمس من الابل زكوة على قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة عند الشافعي لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر فكان المقيد اولى اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وحينئذ اما ان يتحد الحكم والحادثة او يتعددا او يتحد الحكم وتتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها فعلى القسم الاول وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى الامتناع وهو مختار المصنف وفي القسم الاخير وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب بعض اصحاب الشافعي الى الحمل فيه ايضا وفي عكسه اتفقت الحنفية على امتناع الحمل والشافعية على وجوبه فان قلت على ما ذكرت من المذهب يلزم ان يكون في كلام المص تسامح لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متعددا قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان بقوله تع فتحرير رقبة مؤمنة وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيهما غير مقيدة بالايمان يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا التمثيل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانه جنس واحد حيث ان الكل تحرير في تكفير مشروع للتستر والزجر كما حمل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانهما نظيران في كونهما طهارة والطعام في اليمين

قوله وهي اما ان يتحد الحكم والحادثة مثاله قوله تعالى فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات كما سيجيء قوله او يتعددا مثاله تقيد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار عزمي

قوله او يتحد الحكم وتتعدد الحادثة مثاله قوله تعالى فتحرير رقبة في كفارة الظهار واليمين ورقبة مؤمنة في كفارة القتل قوله او بالعكس مثاله قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بكونه قبل التماس والطعام مطلق عن ذلك عزمي زاده

قوله وقسم لا يجب الحمل بالاتفاق الظ انه على المشاكلة والمراد نفي الجواز قوله ذهب بعض اصحابنا الى وجوب الحمل وكذا بعض اصحاب الشافعي

عزمی زاده

لم يثبت في القتل هذا اشارة الى سؤال يرد على الشافعي وهو ان الطعام
لما لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد
فاجاب بقوله لان التفاوت ثابت العلم وهو عشرة مساكين
وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند
وجود عشرة مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص
باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده موجب
الحكم ولا تعرض له للعدم عند العدم واذا لم يثبت العدم في محل المنصوص
لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال حتى الطعام باليمين لان
طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد وان كانا في حادثة وهذا يشير الى انه لا يحمل في حادثتين
بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون
التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة
بعد ان يكونا في حكمين لجواز ان يكون التشديد مقصودا في حكم والتسهيل
في اخرى الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني
يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة
لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد
فيه وصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود
فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين
متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت التقييد بطل اطلاقه حملا
على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة فجازت الزيادة بها في
كتاب الله تعالى فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضادان
الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد قلت اراد من المتضادين
المتنافيين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف

قوله اي وجود الطعام اه فيه تسامح لان قول المص وهو لا يوجب الا الوجود قاعدة كلية
عزمي

قوله ولا تعرض له للعدم عند العدم واما قد يتم التنصيص على الشيء باسم العلم يدل على الخصوص ونفي الحكم فليس من ذلك مذهب الشافعي بل هو مذهب بعض اصحابه كما اشرنا اليه فيما سبق
عزمي زاده

قوله واذا لم يثبت العدم اه لانه عقد تحتاج الى حل بتنقيح المرام فاقول واذا لم يثبت العدم عند العدم في محل المنصوص لعدم معنى القيد فلا يمكن تعديته الى غير المنصوص لان تعدية المعدوم محال
محمود

شرط تام

كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وقد شرط في القراءة التواتر قلت يحتمل انه كان
قرآنا فنسخ تلاوته على القلوب بتلاوته وابقاء حكمه بسوى قلب ابن مسعود
في صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فيجوز ان يكون
للشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما
فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت فلم لا يحمل المطلق
على المقيد ادى الى الغاء القيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة
فيه ان يكون المقيد دليلا على الاستحباب وللقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق
في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار
كون التتابع مستحبا ولا نم ان القيد بمعنى الشرط هذا جواب عما قال الشافعي يعني قوله
التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة
قد يكون علة وقد يكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى
الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب
النفي اي لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي
وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا
الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط
على ما اصطلحه المتكلمون وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا ولا مؤثرا و
الظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع ولا نم ان درجات الوصف
ان يكون علة وهي اعلى الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط وهو
لا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم
الشرعي ما يكون ثبوته بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا
فلا يمكن تعديته الى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في مثل كفارة

والحق في الجواب ان يقال الفائدة فيه حصول العمل بالاعلى وترك العمل بالادنى وذلك لان المقيد نص فيما سيق له المقيد يترك المطلق للنفي وان المطلق ظاهر فيه وقد عرف في اواخر بحث الظاهر والنص والمفسر والمحكم ان الادنى يكون متروكا بالاعلى فيما سيق له المقيد يترك المطلق الذي هو ادنى ويعمل بالمقيد الذي هو اعلى وفي غيره يعمل بالمطلق لعدم المزاحم خلافا لما اورده الشارح بقوله وللقائل اه ولا الخبر الوارد في النهي البيع قبل القبض فانه جاء في رواية عنه عليه الصلاة والسلام النهي عن بيع الطعام قبل القبض وفي رواية اخرى النهي عن بيع ما لم يقبض كما سيجي فتدبر
محمود الكستهري

القتل واليمين حكما اي لئن سلمنا انه حكمي تقديرية فلا نم الاستدلال به فانه انما يصح لو لا
الاستدلال عليه بغيره لو صحت المماثلة بين الاصل والفرع وليس كذلك
اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب والحكم اما الاول فلان السبب
في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار
فان قلت لا نم ان القتل الخطاء اعظم من الظهار واليمين قلنا الكفارة تجب
بالقتل العمد واليمين الغموس عندكم والقتل العمد اعظم منه وما ثبت التفاوت
بينهما ما ثبت بين القتل واليمين المعقودة وقد قال ان يقول لا نم ان القتل العمد اعظم
من الغموس ولئن سلم فلا نم لزوم التفاوت بينهما التفاوت بين القتل الخطاء
واليمين المعقودة لعله ان قوله عم خمس من الكبائر وعده منها القتل من غير فصل
يدل على انه ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على
الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند
العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام ومع وجود الفارق يبطل
القياس واما قيد الاسامة هذا جواب عما يرد نقضا علينا وهو انكم جعلتم
قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله
عم في خمس من الابل زكوة على المقيد وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة
زكوة والعدالة في قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا لاطلاق قوله
تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد
لكن السنة المعروفة ابطال الزكوة عن العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس
في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة صدقة اي زكوة اوجب نسخ الاطلاق
اي اطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة والامر بالتثبت اي التوقف في
نبأ الفاسق اي خبره وهو قوله تع يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا على قوله اوجب نسخ الاطلاق
اي اطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان قلت ان اريد من النسخ

في النسخ هو المصطلح فذلك يقتضي تأخر الناسخ وهو غير معلوم ههنا او غيره
فليس بمعهود قلت ان اردت انه غير معلوم لك فمسلم وجهلك لا يضرنا
وان اردت انه غير معلوم مطلقا فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ
فدل ذلك انهم عرفوا تأخره ونقول المراد من النسخ ههنا غير المصطلح وهو ترجيح
احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة
وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران
في الحكم لان في رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق وكم
الخليفة ففي رعاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله
تع اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف
وموجبه الاشتراك وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة
بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار فانت طالق وزينب فانه يشارك
المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة
لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة الى ما تتم به
وهو الخبر لا لنفس العطف فقوله لان تعليل المقدر تقديره ولا يشكل ما قلنا
بالجملة الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار واذا تم المعطوف
بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وعبدي حر وهذه الجملة وان كانت تامة ايضا لكنها ناقصة تعليقا
لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط ولم يذكر شرطا على
حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب طالق فطلقت زينب في الحال لانه كلام لا يحتاج الى الاشتراك
في التعليق لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرد بالخبر دل على ان مراده تنجيز حكم
انه اراد التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء بعد ان نقل في النص مع سببه يكون
جزاء السبب منقول معه كما روي ان ماعزا زنى فرجم رسول الله عم اي نجد

وهذا معنى قول الفقهاء العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كذا قال القائلي ثم ان معنى اختصاص العام بالسبب في الصور السابقة هو انتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم ثابتا في غيره بنص اخر او بدلالة نص او قياس كذا قالوا
عرم زام

او مخرج الجواب كقول من دعى الى الغداء فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اى على قدر الجواب او لم يستقل بنفسه اى لم يفد معنى اذا اعتمد موقوف على مقدر تقدير الكلام او خرج العام مخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال اليس لى عليك الف فقال بلى تخصص العام بسببه اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه متعلق به ضرورة الاثر بلا مؤثر واما في الثانية فلان كلامه مبنى على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتني اليه فيختص به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد بدون ما قبله من السبب صار كبعض الكلام وان زاد اى المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ بكسر الدال اى كلاما تاما غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يعنى اذا تغدى في ذلك اليوم في اى وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لا مع الزيادة يحمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف حتى لا يلغى الزيادة وهو ذكر اليوم في النفاد كلامه وقد وادعي فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختصا بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا لبعض مشايخنا والشافعي ومالك وزفر فعندهم يتقيد بالغداء المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب لا يحتمل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا نم وقد زاد النبي عم حين سئل عن التوضي بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجع لبس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا الحوبلي وما قيل انه عام في تنبت الاسباب لان قوله فرجم ولم يتعلق بسببه لاحتمال انه رجم لردته او قتل بغير حق وكذا قوله ثم وبي

ويلي يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فرد ولان ولانه عليها بالاقتضاء ولا عموم له وح لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاختلاف في العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تغليبا على ان المطلق عام عند البعض واراد بالعام المعنى الذى يشملها وهو عدم التعيين مجازا قيل الكلام المذكور للمدح كقوله تع ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب الزكوة في الحلى وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا التعميم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم ولا منافاة بينهما وقيل الجمع المضاف اى المنسوب الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هو ان المضاف الى جماعة مضاف الى كل فرد منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة توخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد شرايطها وعندنا يقتضي مقابلة الاحاد بالاحاد كما قال الله تع جعلوا اصابعهم في اذانهم والمراد ان كل واحد جعل اصبعه في اذنه لا في اذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه ان ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعند زفر لا يطلقان حتى ولدت كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واحدا كان او غيره لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد لوقوع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور به والنهي عن الشيء يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتاتى الا باتيان السكون فيكون امرا به واذا كان له اضداد لا يكون امرا با

ثم عذر صح

وما ذهب اليه البعض من التقييد باعتبار الحال ... حمل على الجواب وترك العمل بالدليل من ان يحنث ... الجواب صدق ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب ولا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه
كا عم الاسرار

قوله وكذا بلى اشارة الى ان الصورة الاولى والثالثة ليستا بعامين بخلاف الثانية والرابعة فان التعليق للمنع فيكون بمعنى النفي فيهم
محرره

ليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم
صح

قوله لا في اذان الجماعة الاولى ان يقال لا اصابعه في اذنه او في اذان الجماعة
محرره
فافهم

بطلاقهما باولاده ولدين على
انتهى

بالاضداد لوقوع النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يحمل امر ابو احد منهما
غير معين والامر قد يثبت في المحمول لكن في احد انواع الكفارات وقال بعض
اصحاب الشافعية لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة اي مؤكدة قريبة
الى الواجب ليس المراد من الاقتضاء في موضعين جعل غير المنطوق منطوقا
اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه ولا يصح الامر بدون ادراج معنى النهي في الضد
وكذا لا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد
ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء تشبيها بالاقتضاء المصطلح في نفس
الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض عليه
صاحب الميزان بان من ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
عليه فلا يكون الامر بالشيء مقتضيا كراهة ضده بل التحريم انما يثبت في ضد
المامور به اذا لم يكن مقصودا بالذات بالامر لا بمعنى الامر حسب التفويت
الاداء اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم
يفوته فلم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها
مكروها لا الحرام كالامر بالقيام الى الركعة الثانية ليس نهيا عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به المامور به
وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب فاذا فات القيام
المامور به يكون القعود حراما فعلم مذهب الجصاص يجب ان يكون القعود
حراما مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يات لكن فيه قول صاحب
الميزان لان من ترك الصلوة بفوت المامور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون
مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل الضد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك
المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها باعتبار ويعاقب
عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت العصر فتركها المكلف وعقد

وهو ابو بكر الرازي تلويح

مطلب الامر مطلق ومقيد

وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك
الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به
وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في آخر
الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن
التحريم في المضيق ليس مضافا الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف
الى التفويت لان الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده
بخلاف التفويت لانه لكونه مخالفا للشرع حرام فيصلح اثبات التحريم به
وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام فانه يجعل التحريم
مضافا الى التفويت فما لم يتحقق التفويت لا يفيده وانما يقتضي الكراهة و
الجصاص يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق
فلما كان على الفور عند الجصاص جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت
المامور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي لم يجعل كذلك ولهذا اي ولان
النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم
لا يلبس المحرم القباء ولا القميص والسراويل الحديث كان من السنة
لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير
المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن لبس
المخيط فان قلت السنة لا تثبت الا بالفعل لا بسبب كون الشيء ادنى قلت
ليس المراد من كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا او تقريرا من النبي عم بل المراد به
انه يفعل بلا ترك كالسنة المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا
للمطلوب ولهذا اي ولان الامر بالشيء يوجب كراهة ضده اذا لم يكن
مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف رحمه الله ان من سجد على مكان نجس لم تفسد
صلوته لانه اي السجود على مكان نجس غير مقصود بالنهي لان النهي
عنه ثابت بالامر بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد

منه السجود على مكان طاهر بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به فعل السجود
على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به ولذا اعادها
على مكان طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا الساجد على النجس
بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على نجس صار كانه صفة صفة لوجهه
فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة
قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير صفة متكونا لا فرض كما في الصوم
اي كما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل
في جزء من وقته وكذلك الكف عن حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس
فيفسد صلوته **فصل** في المشروعات على نوعين المشروع ما جعله شريعة
لعبادة اي طريقة يسلكونها عزيمة بالجر بدل الكل من الكل وبالرفع خبر مبتدأ محذوف
وهي اسم لما هو اصل منها اي من المشروعات المراد به ما ثبت ابتداء باثبات
الشارع حقا له غير متعلق بالعوارض هذا بيان لاصالتها لانه قيد دخل
في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات
اعلم ان الانحصار على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعيه كصاحب رحمه الله
ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما وقالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب
الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع قيام السبب
المحرم فيخرج الندب والكراهة عن العزيمة فيخرج دخولهما في الرخصة وهي
اي العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخلو اما ان يكفر جاحده اولا
والاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما ان يعاقب تاركه اولا والاول هو الواجب
والثاني لا يخلو من ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو سنة والثاني
النفل فان قلت يخرج عن هذا الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام
داخل في الفرض وفي الواجب لان الحرام ان ثبت تركه بدليل قطعي
فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه

لان تركه سنة صح

والمكروه داخل تحت السنة لان ترك المكروه سنة والمباح داخل
في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في
اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغير الى زيادة ونقصان ثبت بدليل
لا شبهة فيه اي دليل قطعي ما يمنع النفي والحلمان صفتان لما وهذا
التعريف ليس بمانع لشموله لبعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل
لا شبهة فيه كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا
واذا حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفه انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي
استحق تاركه تركا كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي
الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول
العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب اي يجب اعتقاد حقيقته وهذا
ليس بتفسير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا بالبدن
اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر
اذا دعاه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا انه
يكون تاركا على وجه الاستخفاف فحينئذ يكفر لان الاستخفاف بالشرع
وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية
وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي يجب
اقامته كاقامة الفرض لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا
حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا
يرى العمل بها واجبا واما اذا لم يكن كذلك فلا يعني اذا تركه بتاويل ادى اجتهاده اليه
بان قال هذا الخبر غريب وضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يفسق
تاركه لان التاويل من سيرة السلف وفي المصنف لم يتعرض بما اذا تركه متهاونا
بلا استخفاف ولا تاويل وذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه
لا مستخفا ولا متاولا لان الادلة القطعية دلت على وجوب

لانه استخفاف بالشرايع صح

العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب لما ثبت بخبر الواحد ثبت بالمشهور
وبالكتاب لما اول الوجه بخصصه بخبر الواحد قلت هذا حكم على الغالب
فان عامة الواجبات تثبت به وجعل الشافعي الواجب والفرض عنده
مترادفين لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به او مظنونا
جوابه معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين التي يطالب
المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب
عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب واهمل
هذه القيود اعتمادا على فهمها مما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان
يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا
استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وحكمها اي يطالب المرء يعني لكن
لفظ السنة عند الاطلاق قد يقع على سنة رسول الله عم وغيره
من الصحابة لانهم اعلام في الدين وطريقتهم تكون طريقة مسلوكة في الدين وقد
قال عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال الشافعي
مطلقها طريقة النبي عم لانه هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة
عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من الحديث لا يدل لانا
لا ننكر جواز اطلاقها مع التقييد فكلامنا في لفظ السنة مطلقا ذكر
صاحب الميزان هذا القول وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي
التي اخذها تكميل الدين وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة
وهو اللوم والعتاب وسمي جزاء الاساءة اساءة كقوله وجزاء
سيئة سيئة كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل مصر على
ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا يقاتلون بالسلاح لان
تركهما من اعلام الدين استخفاف بالدين وزوائد اي النوع الثاني
من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن اي مشروعها وتاركها لا يستوجب

كسير النبي عليه السلام

جزاء اساءة وكراهة كسير النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل
الركوع والسجود ونحوها ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب
على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما انه كان ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم
يذكر حكمه وانت ترى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة المشروعة
لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيلها الاحياء
فكانها حقا علينا فنعوتبنا على تركها ثم قال وحكمه ان يثاب على فعله ولا يذم
على تركه وثانيهما انه كان ينبغي ان يقول ولا يعاتب بالتاء او يقول ولا يذم
على تركه كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم من نفي العقاب نفي الذم ولا نفي
عتاب والزوائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المسافر يصدق عليه حكم النفل
ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المسافر ليس
كذلك لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه نعم لكنه نفلا
فان قلت الزيادة على ايات الثلث في القراءة في الصلوة يقع فرضا
مع ان حد النفل صادق عليه قلت لانم انها قبل التحقق يقع فرضا بل هي
النفل ولكن ينقلب فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو قوله فاقرأوا
كانقلاب النافلة فرضا بعد الشروع وقال الشافعي لما شرع النفل على
هذا الوصف وهو عدم اللزوم وجب ان يبقى كذلك فلا يلزم بالشروع
وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع ولو لم يصر موديا بالتنفل
لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه ولا ابطال
لان العمل صار حقا لله تع ولهذا لو مات لا يكون جانيا عليه ولا سبيل الى
حفظه الا بالالتزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة صيانة حق الغير
ولان المودي لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المودي لا يلزم لانه نفل
كما قال الشافعي فرجح المودي لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان

يعني السنة ايضا والا فالفرض والواجب ايضا انما يخرجان به وانما قصد التوضيح على ذلك لكونه هو محل الاشتباه عزمي زاده

ولو اتمه

قوله لما تقدم من انه لو مات كان مثابا عليه عزمي

ان كان الموجود عبادة فلا حاجة الى التزام الشارع وان لم يكن عبادة فلا حاجة
لكونه حق الشرع مسلما اليه قلت انه عبادة لما تقدم ولئلا يلزم تركب
الشيء من متنافيين ولما لزم الشارع لكونه شرطا لبقائه عبادة لا لكونه عبادة لا لكونه
وقال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالتزام الشارع لان المؤدي فعل
من الصلوة على معنى انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار
انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله
وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة
ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة فان قلت الامتناع اداء الباقي لا يكون
ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لانه عرض كلما يوجد انقضى
فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع فات عنه وصف العبادة
فلا يكون مضافا الى فعله كمسافر صلى الظهر لا يحل له فاته الجمعة ذو بطلان الظهر
يكون ضمنا فلا يعتبر قلنا الامتناع عنه ابطال لانه لما ادى بما ينافي العبادة
فسدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظهر المؤداة غير منهي عنه لانه ابطله
ليؤدي احسن منه كهادم المسجد ليبني احسن منه والاعمال المتقدمة اعطي لها
حكم الكل ولهذا تبطلها الردة بالاجماع ومن هو الشروع في النفل كالنذر
في كونه موجبا مع غيره ولجزء المؤدي بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد
منهما صار حقا لله تعالى اما المؤدي فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار حقا له تعالى تسمية
لا فعلا وما وقع حقا فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا
صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد لانه
ايجاب بمنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانته اي لصيانة المنذور ابتداء الفعل
الذي هو اقوى الامرين في الايجاب فلان يجب لصيانته ابتداء الفعل
وهذا المشروع منه الذي هو اقوى الامرين في الضرورة اليه بقاء اي بقاء
الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى

لا يحل له ابطال الظهر
بل يحل له …

قوله كذا قاله شارح وهو صاحب الكشف

حتى اشترط الشهود في ابتداء النكاح ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك
بالاستقراء او نقول اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة
او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا
فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر يجوز
ان يكون افعل التفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة
اقوى من الآخر كذا قاله شارح وللقائل ان يقول ان كون الشيء حقيقة معنى لا
لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يحمل من حق لك ان تفعل
كذا اي انت خليق به يعني اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر
والتسمية توصف بالمناسبة وانما كان انسب لان الرخصة بمقابلة
العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كان الرخصة اقوى ونوعان من المجاز احدهما
اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم انما تقسيم الكلي الى جزئياته
او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم الثاني وكان من القسم الاول
ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست كذلك
لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلت المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة
واما احق نوعي الحقيقة فما استبيح كان المناسب ان يعرف اولا ثم يقسم ولكن
جمعهما في تعريف واحد غير ممكن لانهما من حقيقة ومجاز المراد من الاستباحة
ان يعامل به معاملة المباح في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام
المحرم اي السبب المحرم احتراز به عن مثل الصيام في الظهار عند فقد الرقبة
فانه مستباح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع حرمة فيكون من الرخصة من القسم
الرابع وقيام حكمه وهو الحرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان
الكبيرة اذا عفيت مرتكبها لا يصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت
الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم كانت الرخصة اكمل كالمكره اي
مثل من رخص من اكره بما يخاف على نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه

عفيتها

فبتخريب البنية صح

فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان لان حقه في
نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية
واما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى
معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم وافطاره في رمضان يعني
اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع فقتل
يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حق الله تعالى
صورة لا معنى لانه يفوت الى بدل وهو القضاء، فكان له رخصة في
الفطر لرجحان حقه واتلافه مال الغير اي اذا اكره اتلاف مال الغير
رخص له ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت لانجباره
بالضمان وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف
على المكره في قوله كالمكره وقوله ومعنى الترك يعني اذا خاف التلف
على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم
يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى
لان المعتقد حرمة الترك باق وجنايته على الاحرام اي وجناية المكره
المحرم على احرامه وتناول المضطر مال الغير اي وكتناول الشخص المضطر
بان اصابه مخمصة حيث رخص له تناول طعام الغير بالضمان لان حرمة
حقه فائت صورة ومعنى اذ لم يتناول وحق الغير فائت عنه صورة
وحكمه اي حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم
والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره به وامتنع عما هو الرخصة وقتل
كان شهيدا اي مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه لاقامة حق
الله تعالى ذكر محمد في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى عن طاعة المكره وقتل
كان ماجورا ان شاء الله تعالى انما استثنى لانه لم يجد فيه نصا بل قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وليس هذا كالاكراه على الافطار لان الامتناع

الامتناع من الاتلاف هنا لا يرجع الى اعزاز الدين وللقائل ان يقول فيه احراز
عن هتك حرمة من محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الا
الاستثناء لكونه ثابتة بالقياس لا لكونه ثابتة كالاكراه من كل وجه
لان ذلك ليس بلازم في القياس كما سيجيء والثاني اي النوع الثاني
من انواع الرخصة ما تستباح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب
للحكم ولكن الحكم متراخ عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث
ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير
ثابت في الحال كان هذا القسم دون القسم الاول كالمسافر رخص
له الفطر اي كافطار المسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه وحكمه وهو وجوب اداء الصوم متراخ الى ادراك عدة من ايام
اخر وحكمه اي حكم هذا النوع الاخذ بالعزيمة اي العمل بها اولى لكمال سببه وهو
شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا
للشافعي وتردد في الرخصة بالجر دليل ثان على اولوية العزيمة اي في معنى اليسر
حيث انه لم يتعين كونه في الفطر لان الفطر وان كان فيه راحة لكن
فيه نوع العسر وهو انه يتفرد بالصوم في القضاء وبالكل سائر الناس على العزيمة
تؤدي معنى الرخصة ايضا لان صوم المسافر وان كان بحسب الكون في السفر
قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث شركة سائر الناس في الصوم فان
البلية اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما ترجح جانب
اداء الصوم لكونه عاملا بالعزيمة والمترخص بالفطر عامل لنفسه فكان الاولى الا ان الاولى صح
يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم
كان الفطر اولى لو صبر حتى مات كان آثما لانه لو تلف النفس لا لاقامة الصوم
كان قاتلا لنفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض لخدمة
المولى واما اتم نوعي المجاز منهما وضع عنا اي الذي سقط عنا ولم يشرع في

في حقنا اما الاصر وهو الاعمال الشاقة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة
وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الصائم
بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة
ذنب الليل على الباب بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم
الغل لما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم
الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها
الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة
تكريما للنبي عم فتسمى ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال رخصة مجازا لان
الاصل لم يبق مشروعا في حقنا اي لم يجب علينا وسقط عنا تخفيفا بالنظر الى غيرنا
النوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط من العباد باخراج سببه من ان يكون موجبا
للحكم في محل الرخصة مع كونه اي كون ذلك السابق مشروعا في الجملة اي في
بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم
الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث ان السبب
والحكم مشروع في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز غالبة لان جهة
المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة
المجاز كقصر الصلوة في السفر هذا مثال ولكنه غير مناسب لان القصر
في السفر مع كونه مشروعا في الجملة وكان من المناسب ان يقول كاتمام الصلوة
في السفر لان الاتمام سقط عن العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير
مضاف تقديره كسقاط ما سقط لانه بترك ما اسقطه الشرع نحو
التشبيه بالرخصة المسمى بها مجازا لانه هو المستباح لا نفس ما سقط فقوله
كالقصر مثال لترك ما سقط اعلم ان قصر الصلوة في السفر رخصة اسقاط
عندنا وقال الشافعي رخصة حقيقة والترفيه هي الاربع لقوله تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا وهذه تفيد الاباحة لا

اقوى صح

مما لا اسقط صح

قوله كما روي ان بني اسرائيل لبسوا
المسوح وغلوا ايديهم اه تهذه
رواية خطاء والاغلال على هذه
الرواية على حقيقتها ولا تكون
استعارة للمواثيق بجامع
اللزوم وبهذا يعرف ما في كلام
الشارح من خلط احد الوجهين
بالاخر فتدبر عزمي زاده

قوله وربما ثقب الرجل ترقوته
هي بفتح التاء وسكون الراء
وضم القاف وفتح الواو عظم
فيما بين ثغرة النحر والعاتق
من الجانبين والسارية
الاسطوانة عزمي زاده

قوله ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف
تقديره اسقاط ما سقط تنقح بالاسقاط
ما هو فعل المكلف وبالسقوط السقوط
بالشرع كما يدل عليه تقريره بقي ان قول
المص وسقوط حرمة الخمر عطف على
قوله قصر الصلوة لا محالة وهي ليست
باسقاط فلا يصلح ان تكون مثالا له
اللهم الا بتعسف والذي يظهر ان يحمل تفسير النوع الرابع
من الرخصة بقوله ما سقط على التسامح الذي قلما
يخلو كلام المشايخ عنه ويحمل الامثلة امثلة للنوع
الرابع كما هو المعهود في مثله لا لقوله سقط
عزمي زاده

قوله ان يوجه كلامه يعني كلام في التعريف
محمد زاده

في القصاص

في الاغلال

في التوبة

في المسوح

نهوه صح

لا للايجاب وانما ما روي انه عم قال صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا
صدقته فهذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اسقاط محض فيتم بغير قبوله ولهذا لو قال ولي القصاص تصدقت عليك
سقط القصاص عن غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب انفسهم
لانهم كانوا في مظنة ان يخطروا ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط
حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم
عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد اباحة كانه
قال محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فان قلت يشكل هذا بقوله
تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة
قلت انه استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب الله
الا من اكره فانتفاء الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا
وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي يوسف والشافعي لا يسقط ولكن لا يؤاخذ
بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا
اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة
وعليه فائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما فشرب خمرا حال
الاضطرار فعندهم يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان الاطلاق فاسم
المغفرة مع الاباحة باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى
يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر
الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم فاذا لم يحل الحدث لا يجب الغسل والمسح
شرع للتيسير ابتداء لان الواجب من غسل الرجل لا يتادى به ولهذا اشترط ان تكون
الرجل طاهرة وقت اللبس ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط
ذلك

فصل الامر والنهي باقسامهما من الامر الموقت والمطلق

قوله لما شرط ذلك كما في
مسح الجبائر عزمي

وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي عن الامور الشرعية
والحسنة وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد
بها الامور المحكوم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس
الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما للمحكوم به عرفا المشروعة
ولها اي الاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا لا الاسباب
الحقيقية التي تضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام
الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال
وايام شهر رمضان والرأس الذي يموّنه ويلي عليه والبيت والارض النامية
بالخارج تقديرا او تحقيقا والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطي الى هنا
اشارة الى الاسباب للمامورات ثم شرع الى عد المسببات الى قوله ما
بالمعاملات على طريق اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله تعالى
حدوث العالم لانه يدل على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضي الله عنه
البعرة تدل على البعير وآثار المشي تدل على المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز
السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت
يعني سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في حقنا الوقت ولهذا تضاف
الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة
ملك المال وهو النصاب النامي الزائد عن قدر الحاجة والصوم يعني سبب وجوب
الصوم شهر رمضان بدليل الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اخرج
الليل عن محلية الصوم بقوله تعالى باشروهن وكلوا واشربوا بقي الايام محلا للصوم
وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الرأس الذي يموّنه اي يقوم
بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرطه والحج يعني سبب
وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعشر يعني سبب وجوب
العشر الارض بالخارج تحقيقا اي الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة

حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة ولهذا يضاف اليه يقال عشر الارض
ويتكرر الوجوب بتكرر النماء والخراج اي سبب وجوب الخراج الارض
النامية بالنماء التقديري بالتمكن من الزراعة وعدم زرعها والطهارة
اي سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب
الا على المحدث والمعاملات اي سبب مشروعية المعاملات تعلق
البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم المقدر بتقديره تعالى الى يوم القيمة
على الناس بعضهم لبعض في الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء
الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال
بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود وقيل هذا عطف البيان
لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل قوله تعالى تنزل الملائكة
والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية وغيرهما عقوبات
وليست بحدود والكفارات ما نسبت العقوبات والكفارة اليه
من قتل بالعمد بيان لما هو سبب للقصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن وسبب
جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة كما مر وامر دائر
بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه يعني الكفارات
دائرة بين العبادة والعقوبة اي معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ويشترط
نيتها ويفوض اداؤها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل
وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فتوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر
والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة كالقتل
خطاء فانه من حيث الصورة رمي الى الصيد وهو مباح وباعتبار ترك التثبت
هو محظور لانه اصاب آدميا والافطار عمدا في رمضان ثم انه مباح من حيث
انه تناول ما هو مملوك ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا
للكفارة واما معرفة السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب

قوله وعدم زرعها فيه بافيه والظاهر
ان ان الواصلية قد سقطت من قلم
الشارح ولفظ عدم على صيغة الفعل
عزمي زاده

قوله وغيرهما كالتعزير
عزمي

اما صح

قوله بالعمد كونه الشرع الاعم ولعله
لو لم يقيد بذلك لكان اولى اذ الظاهر
دخول الدية وايضا في العقوبات وينبغي
ان يعمم القتل للعمد والخطاء كما عمم الزنا
تنويعه
عزمي

ونعلقه به اى تعلق الحكم الى السبب لان الاصل فى اضافة الشى الى الشى ان يكون
الشى المضاف اليه سببا له اى للمضاف وجاذبا به كما يقال كسب فلان
لان الاضافة للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه واما نضاف
الى الشرط مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط
اتصال مجاورة فلا شك ان اتصاله بالسبب يكون حقيقيا واتصاله بالشرط
يكون مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام سبب الاول الراس وسبب الثاني البيت
والفطر والاسلام شرطان لوجوبهما الذى ذكر من بيان الاسباب طريقة
المتاخرين من المتقدمين من مشايخنا قالوا السبب وجوب العبادة نعم الله تعالى
علينا شكرا لها فالايمان وجب شكر النعمة الوجود في النطق وكمال العقل والصلوة
وجب شكر النعم الاعضاء السليمة والصوم وجب شكر النعم اقتضاء الشهوة
والزكوة وجب شكر النعمة المال والحج وجب شكر النعمة البيت باب بيان اقسام
السنة لما فرغ عن بيان اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها
تالية وهي تطلق على قول الرسول وفعله وسكوته عندا و يعاينه وطريقة الصحابة
والحديث والخبر مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام
الحديث للاقسام التى سبق ذكرها من الخاص والعام وغيرهما الى قوله
والثابت باقتضاء النص ثابتة في السنة وهذا الباب لبيان ما يختص
بالسنن هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال اذا كانت الاقسام
المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اعادتها فلم ذكرت السنة في
باب على حدة فاجاب ان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام
بل لبيان اقسام خاصة للسنن وذلك اى ما يختص به السنن وعقد الباب
لبيانه اربعة اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من
رسول الله عم وهو اى ذلك الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر
وهو الخبر الذى رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهذا

قوله وجادنا به اى وجادنا به ثم الظاهر انه عطف على قوله سببا له لكنه ينعكس المعنى لان الحارث انما هو المضاف لا المضاف اليه وعبارة صاحب التحقيق وانه يكون الشى المضاف جاذبا بالمضاف اليه عزمي زاده

فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا يقال بالطرق المذكورة قلت لان المصنف حقيقة هو الخبر ومعنى الاتصال الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر تلويح

هذا شرط متفق عليه وكون عدد لا يحصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس
بشرط فان اهل الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصيين
وبدوم هذا الحد في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه
وخالفه الجصاص لان المشهور عنده من المتواتر فيكون اخره كاوله واوله
كاخره واوسطه كطرفيه يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط يستوون في
الكثرة وههنا شرط اخر وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما يستند الى الحس
لا الى دليل عقلي فان اهل مصر لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا
وشرط فخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الفسق والكفر مظنة الكذب
وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطنية لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم
بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان المص عرف المتواتر بما هو شرط في المخبرين وهو مانع
والعلم انما ظهر بذلك لان عرفه بمنبره وهو المقدار كاف في ذلك وعرفه المحققون
بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه فقوله بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن
الزائدة على الخبر كشق الجيوب والتفجع في الخبر بموت والده فان قلت ان العدول
الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال فحينئذ لا يصح اثبات الاقسام الاربعة
فيها قلت يمكن ان يقال المراد من السنة في قوله ما يختص به السنن الحديث بطريق
ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن والصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح
لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل للمتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله ضعيف
لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة تواتر نقله فانه يوجب علم اليقين
كالعيان اى كما يوجبه الحس وقال قوم من المعتزلة انه يوجب علم طمانينة يعني
علما يترجح جانب الصدق فيه وتطمئن اليه القلوب ولكن لا ينفي توهم الكذب
وهذا القول باطل لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر فحينئذ لا تثبت العلم بنبوتهم
وهذا كفر علم ضرورة قال فخر الدين الرازي في هذه المسئلة اعتراضات
واجوبة بتدقيقات سوفسطائية لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عم اظهر

قوله وعند العامة ليس بشرط يعني المطلق المتواتر وقد نقله المذكور في كلام فخر الاسلام مطلقة الاسلام في الخبر لا في السنة كما سيجيء عزمي زاده

علم طمانينة

من علم بصحة تلك الاستدلالات او التمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر
غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيكات في الضروريات
باطلة اعلم ان اضافة العلم الى اليقين اضافة الشيء الى مرادفه كما فعلوا مثل
ذلك في العطف او يكون اتصالا فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج
لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد
في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم
تواطئهم على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن
الثالث والاعتبار والاشتهار يكون في القرن الثاني لا القرون التي بعدهم
فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورا.
وانه يوجب علم الطمأنينة وانه دون المتواتر فوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على الكتاب وهو نسخ وقال الجصاص وجماعة من اصحابنا انه يفيد
علم اليقين حتى يكفر جاحده عنده لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم
وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان
المتواتر يخرج رواية عن العدد ابتداء واشتهارا فصار بمنزلة المسموع من رسول
الله عم وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة
من العلماء وليس بسبب يكفر او يكون الاتصال فيه شبهة صورة ومعنى
اما الصورة فلان اتصاله بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة
ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا
لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر
وانما خص الواحد والاثنين بالذكر مع ان ما بعده كان مغنيا عنه
رد القول من فرق وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روي ان
النبي عم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رضي الله
عنهما فقال أكما قال ذو اليدين فقبل ووجب بان قول خبر ذي اليدين خبر

ش قول ذي اليدين صح

والثالث صح

قوله والاعتبار والاشتهار كذا في النسخ والصواب للاشتهار عزمي

علم الطمأنينة صح

قوله والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر يعني عندهم صحيح وقال شمس الائمة ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وما ذكر اولا من اكفار جاحده قول ابي اليسر عزمي

قوله ووجب بان خبر ذي اليدين يعني عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يعلم احد غيره كلام من كلام الشارح [illegible]

حين قال له ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال عم كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين بعض ذلك قد كان كذا في شرح التلخيص للعلامة التفتازاني محرره

خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين والطمأنينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين بان صاحب الشريعة قادر
على اثبات ما شرعه باوضح دليل فاي ضرورة في التجاوز عن الدليل القطعي
جامع الاسرار

خبر واحد فيما عمت به البلوى وغيره من الصحابة كانا اولى بالتذكير للنبي عم وظن النبي
عم انه غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين
بالكتاب وهو قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت
من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلثة فرقة و
الطائفة منها اما واحد او اثنان فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب بهما
وجب مطلقا اذ لا قائل بالفصل والسنة وهو ما روي ان النبي عم
قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا
الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر بكتابه يدعو الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد
موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت هذا الذي رويت من ثبت قبول اخبار
الاحاد من اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج به ثم ثبت قبول خبر
الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها منها ما احتج
ابو بكر رضي الله عنه على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير انكار
وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور الدين
مثل الاخبار بطهارة الماء والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة
فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا يوجب العمل الا مع علم وهو مذهب اهل
الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تع ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فلما يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب
العلم او يوجب العلم لانتفاء اللازم من انتفاء الملزوم لقوله لا عمل الا عن علم يعني
اذا انتفى اللازم وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم وهذا
تعليل لقوله او يوجب العلم يعني لثبوت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة
يثبت اللازم وهو العلم لامتناع تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن
الاية لانم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه

على خصمك قلت ظهر ما رويته من الائمة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به فيم يثبت صح

قوله وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة اه وقد فسر المعقول في شرح المصنف بل في عامة الشروح موافقا لاصول فخر الاسلام بان خبر المسلم العاقل محمول على الصدق ظاهرا لان عقله ودينه يحملانه على الصدق ويزجرانه عن الكذب فيفيد العلم بغالب الظن فيجب العمل به ثم انه كان للشارح ان يقول وهو ان المتواتر والمشهور منى ليتم ما قاله فتدبر عزمي زاده

واجيب عنه في تفسير القاضي بان المراد [illegible] الراجح [illegible] المستفاد من سند [illegible] وظنا [illegible] في المعنى

فيما هو المطلوب منه العلم الصحيح في اصول الدين وفروعه والراوي ان عرف بالتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة جمع عبدل لا جمع عبد لانه لو كان جمع عبد لقيل عبدان وجمع عبدل عبادلة وجمع زيدل زيادلة وجمع عبد وضعا كالنساء للمرأة كذا في الاقليد وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضوان الله عليهم وغيرهم كابي موسى الاشعري ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي في حمل جنازة فليتوضأ قال ايلزمنا الوضوء في حمل عيدان يابسة ولنا ان الخبر يقيني باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف يحتمل ان يكون عليه فكان الاخذ بما ليس في اصله شبهة اولى وروي ان عمر رضه ترك رأيه في الجنين لحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع الشافعي حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطلاقه قبيح وانا منزلته عن مثل هذا القول وليس يدرى ثبوته منه وان عرف الراوي بالعدالة دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عم ولم يعرف بالاجتهاد ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي فح يترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيهم والناقل انما ينقل بقدر فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يذهب عنه بعض المراد فيدخله شبهة زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب الرأي من كل وجه صار ناسخا للكتاب وقوله

قوله يعني الا بسبب ضرورة انسداد باب الرأي اه يعني اذا خالف جميع الاقيسة حتى اذا كان موافقا للقياس لم يترك الحديث بخلاف المجهول فانه ان كان موافقا للقياس صح العمل به وان كان مخالفا للقياس آخر جاز تركه والعمل بالقياس المخالف كذا في الكشف عزمي زاده

قوله عم فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ وغيره مما سيجيء ومعارضا للاجماع فان الامة اجتمعت على حجية القياس كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضه عن النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وضمان ما لا مثل له مقدر بالقيمة وايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه يردها ويرد معها صاعا ان كان اللبن هالكا بهذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو حنيفة الى انه ليس له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنة اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان والقاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي بشرط للتقدم بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوي بعدما ثبت عدالته متوهم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى والى هذا مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رضي الله عنه حديث حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجب الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا عن حديث المصراة بانا لم نعمل به لمخالفة الكتاب وهو قوله تع فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم

وقد منع ان ابا هريرة رضه لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان
يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد علمتم بخبر القهقهة على مخالفة
القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه غير معروف بالفقه قلت روى
خبر القهقهة غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة والتابعين
ولهذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا في رواية الحديث لم يعرف
الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مع رسول الله
عم كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته وعملوا به او
اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات عنه كحديث معقل بن
سنان فيما رواه ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امراة ولم يسم
لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مثل مهر نسائها
لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله
عم قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود رضي الله عنه
سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله عم ورده علي
رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها
الميراث ولا مهر لها لانه رايه وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما
فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم
لها مهرا وحمل علي رضي الله عنه القياس وقبل من رواية هذا المجهول عمل بهذا
الحديث علماؤنا رحمهم الله لان الثقات من الفقهاء المشهورين
كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالعدل لانا لا نعرف
عدالته لم يثبت ... هو الا انه احتمل الثقات عنه وهو موافق
للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يتأكد
بالموت كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم واشتهر لان
سكوتهم بمنزلة ما قبلوه صار كالمعروف يعني صار حكمه كالحديث

ومن يقول النبي عليه السلام من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا

بروع بنت واشق ... الرواسي ...

محتمل

عن الطعن

كالحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد بعد ما ظهر حديثه كان
مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعمل به مثل
حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها اخبرت ان زوجها طلقها ثلثا
ولم يقض النبي عم لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت قال
عيسى بن ابان اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه
ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلى النص وروى السنة وهو
القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا وكذا الحامل والمعتدة
عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس وللقائل
ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك
المعتدة عن طلاق رجعي فلا ينتج القياس وذكر الطحاوي انه اراد بالكتاب
قوله تع لا تخرجوهن من بيوتهن وبالسنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت
رسول الله عم يقول لها النفقة والسكنى ورد عمر رضي الله عنه كان
بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر
عندهم وان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به
اذا لم يخالف القياس ولا يجب لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل
هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق القياس ولم يجب العمل
به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز
اضافة الحكم اليه فلا تمكنه ما في القياس من شبهة هذا الكلم لكونه مضافا
الى الحديث ثم انما يجعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل
وهو نور في بدن الادمي وقيل في الراس وقيل في القلب يضيء به اي
بذلك النور طريق يبتدا به الجار والمجرور قائم مقام الفاعل وضميره
راجع الى الطريق في النهاية صفة طريق من حيث ينتهي اليه ضميره راجع الى حيث

يعني ابتدأ اهـ

وهو يعني الكمال في درك الحواس شيئا عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي
اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات
فيبتدئ اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله بتوفيق
الله تع مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا
حالة ذا قدرة وحيوة وعلم من الاوصاف التي لابد للبناء منه فان قلت التعريف
غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدل للبنا
من وجود العالم ان له صانعا عالما فقد يطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته
او غيره او لا هذا ولا ذاك قلت الطلب بعد بداية المعقولات من مرتبة
او مراتب لا يمنع كون البداية من نهاية الحس وان كان في اثباته مستغنيا
عن الحس وفيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي اليه درك الحواس لانه
على ذلك التقدير يكون من حيث ينتهي اليه ابتداء المعقولات والجواب
عن هذا انما يتاتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما
يبتدئ بطريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق بان يقال العقل
قوة نفسانية يدرك بها حقائق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل
وهو عقل البالغ ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ
من غير آفة مقام كمال العقل تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي
والمعتوه والمجنون وانما شرط كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم
اهلا في التصرف في امور انفسهم لنقصان عقلهم ففي امر الدين اولى هذا
اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ
والرواية بعده فيقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا ولا في روايته
لكونه عاقلا فان قلت العبد يقبل روايته وان لم يفوض امور اليه قلت
ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل وفي الضبط وهو في اللغة الاخذ
بالحزم وفي اصطلاح اهل الشرع ما ذكره المص وهو سماع الكلام كما

بالحاء المهملة وبالجيم

فيبتدئ هـ

كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى شيء وهو في محل النصب على انه مفعول
مطلق والتقدير وهو سماع الكلام مثل سماع شيء يحق ضبطه ورعايته
ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا كان يعلم حرمة القضاء في قوله
عم لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه لو لم يفهم معناه
لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في معناه بمعنى مع ثم بذل
المجهود فيه المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى بذل جهده وقدرته ويجوز
ان يكون بمعنى المفعول على معنى بذل المقدور من السعي في الضبط والضمير في
له للسامع او للمسموع ثم الثبات عليه اي على حفظه بمحافظة حدوده
اي احكامه بان يعمل بموجبه ببدنه ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على
اساءة الظن متعلق بمحذوف حالة اي مستوثبا علي اساءة الظن بنفسه
بان لا يعتمد على نفسه انه لا ... بل يعتقد انه اذا تركته نسيته في الجزم بسوء
الظن الحسن او انه متعلق بقوله ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود
رضي الله عنه كان اذا روى حديثا جعل فرائصه ترتعد باعتبار سوء الظن بنفسه
مع انه كان من اعلى درجات الزهد فان قلت اذا كان الضبط شرطا
في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل القرآن ثبت
في الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام
ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعتبر في
نقله نظمه ومعناه بني عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير
لازم فيها ويقال القرآن مأمون عن التحريف لانه تع اي وعد حفظه
عن طريق المبطلين بقوله انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فجاز
النقل فيه ممن كان ضابطا لنظمه ظاهرا وان كان لا يعرف معناه والعدالة
وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر منها
كمالها اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى

ثم حفظه

اي اساءة هـ
بيان

اي لا
قوله اذا الجزم بسوء الظن اي الجزم بانه
اذا تركه نسيه بسوء الظن بنفسه فتدبر
محمد

والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته فقيد
بالاصرار لانه لو ارتكب صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن
جميع الصغائر متعذر عادة واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية
روى ابن عمر عن ابيه رضي الله عنهما عن النبي عم انه قال الكبائر سبع الاشراك
بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والفرار عن الزحف و
اكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الظلم في
البيت الحرام وروى ابو هريرة رضي الله عنه مع ذلك اكل الربا وعن علي
رضي الله عنه اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وما هو ثابت
لنا هو الاسلام والعدالة العقل بالبلوغ لانهما يجعلانه على الاستقامة وبترجح
انه من غيره ظاهرا وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه
ظاهر مثله وهو هوى النفس فانه الاصل مثل العقل وانه داع الى العمل
بخلاف العقل والشرع فكان عدالته من وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره
من غير رجحان فتشرط كمال العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين
والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله والاسلام نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوة
بين المسلمين وثبوت حكم الاسلام على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا
النوع لا يكفي في صحة الرواية وكما انكار ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو
التصديق اختلف في ان المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان
او غيره ذهب صاحب التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون
مؤمنا حتى ينسب الصدق فيما اخبر به وقد قال به تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم فمقول حصول الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم
يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير ذلك من امارات الانكار فانا
اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول

قبول حكمه والاذعان له تمام قلت في كون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف
القوة في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم والتيقن
والاقرار بالله تعالى كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة
كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفات الكمال وقبول
احكامه اي الاعتقاد بها وشرائعه وهي اعم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص
والشرط منه البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان
يقر بهذه الاشياء ويثبتها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد قادر حي وفيه
رد لما قال بعض المشايخ من ان توصيف الله تعالى باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي
ما لم يكن عالما بالحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة من غير معرفة المعنى لا يفيد بل لا بد في
الوصف على التفصيل وهو ان يبين حقيقة العلم والقدرة والحياة قال
في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام فلم تصف فانها تبين
من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم حكم بفساده حيث
لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط يؤدي الى
الحرج لان اكثر الخلائق لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى
النبي عم بذكر الاجمال حيث جاء اعرابي الى النبي عم انه رأيت الهلال فقال
اتشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فقال نعم قال يا بلال اذن في الناس
ان يصوموا غدا ويحكم الايمان على الاجمال حين سئل جبرائيل عم قال المنصور
القاعاني شارح المغني قلت وفيه نظر لاتفاق المتكلمين على اثبات
الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسمائه ينافي ذلك الاتفاق
وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشرط المذكور شرط في الراوي
لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل
والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وان وافق القياس وقبل خبر

الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن
لم يقبل شهادتهم لان الشهادة تتوقف على معاني اخر اما الاعمى فلان الشرط
في الشهادة الاشارة والتميز الى المشهود به وذا لا يحصل بالاعمى و
اما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق تنعدم
الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في القذف فلان رد شهادته من تمام
حده ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في القذف مقبول الشهادة
بعد التوبة وكذا التائب في الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب عن الكذب
متعمدا في حديث رسول الله عم فانه لا يقبل روايته ابدا كذا في كتاب معرفة انواع
الحديث والثاني اي القسم الثاني من اقسام الاربعة المختصة بالسنن في الا
الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو
ان يترك الواسطة بينه وبين الرسول عم ويقول قال رسول الله عم كذا وهو
اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابة رضي الله عنه يعني لو كان
المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة رضي الله عنهم
ظاهر من السماع من النبي عم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم
يسمعوا من النبي عم وان سنهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث يعني ما هو
القسم الثاني من الاقسام الاربعة يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث
كذلك يعني حجة عندنا وعند مالك وقال الشافعي لا يقبل الا اذا تأيد باية او سنة
مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف
في ارساله عدلا انه شرط ان يكون شيخا معا مختلفين او ثبت اتصاله بوجه آخر
محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة وحدها
مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفات مانعا ولنا الاجماع
وهو ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقت على قبول روايات ابن عباس وابن عمر
والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مع انهم لم يسمعوا كل حديث

حيث روى عنه عم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم

حديث من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس رضي الله عنه الا اربعة احاديث
ولم يرو عنه احد انكاره وتحقق بانهم رووا بواسطة والا فان قلت لا خلاف
في مراسيل الصحابة رضي الله عنهم وليس كلامنا الآن فيها قلت لا فرق بين
ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم فان قلت
لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل
لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل
الاجتهادية وهذا اجماع ظني والدليل المعقول وهو ان كلامنا في ارسال من لو
اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب
على رسول الله عم اولى والمروي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع
النظر في عدالة من اخبر عنه وانما عليه التقليد لان العدل لم يستحل الاسناد لا
يرسل قال الحسن متى قلت قال رسول الله عم سمعته من سبعين او اكثر
والجهل بعين المروي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة
دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء يعني ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني
والثالث كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة
العدالة والضبط فمتى وجد ما قبلنا خلافا لابن ابان لان الزمان زمان
الفسق وفشو الكذب فلا بد من البيان والذي ارسل من وجه واسند
من وجه مقبول عند العامة يعني الاكثر هو القسم الرابع لان المرسل ساكت
عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وسعيدا
مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر المروي عنه بمنزلة
الجرح فيه واسناد الآخر بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب
واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض
شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل فهو على ما ذكرنا يعني لا يقبل

خبره وان كان بالوصل على الاصول بان خالف الكتاب لقوله عم لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب فانه خالف لعموم قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن او
السنة المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس رض ان رسول الله عم
قضى بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم
البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي خالف الحادثة بان
ورد فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى كما روى ابو هريرة رض انه عم
كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة فانه لما لم يشتهر مع شهرة الحادثة
لم يعمل به لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما يثبت به حكم الحادثة فاذا
لم يشتهر النقل منهم والاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة
من الصدر الاول اي الصحابة رضي الله عنهم مثاله ما روي ان النبي عم قال ابتغوا
في مال اليتامى خيرا كيلا تاكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا في وجوب
الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت
او ماؤل بان المراد بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه
صدقة كان مردودا منقطعا باطنا اي كالذي كان الانقطاع له
لنقصان في النقل والثالث اي القسم الثالث من الاقسام المختصة
بالسنة في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصل صفة محل اي
كان المحل من حقوق الله تع وهو ما يخلص حقا لله تع من شرايعه وهو نوعان
الاول ما ليس بعقوبة كالصلوة وغيرها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد
لان الصحابة رضي الله عنهم عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عائشة رضي الله عنها
في التقاء الختانين وشرط بعضهم العدد مستدلا بان النبي عم لم يقبل خبر
ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا عدم اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة
كانت في محفل عظيم ولم يصدر من غيره كلام خلافا للكرخي في العقوبات
بعين ما هو عقوبة لا يجوز اثباتها بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من حقوق

اي اطلبوا

اي ناقص

مجلس

حقوق الله تع قال ابو يوسف رحمه الله في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان
جانب الصدق فيه مرجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى
احتمال الكذب فيه كما يثبت الحدود بالبينات ولا يلتفت الى احتمال
الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد في اتصاله بالرسول عم شبهة
والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينات فيجوز بالنص
على خلاف القياس وهو قوله تع فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان
المحل من حقوق العباد هذا هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما فيه من
الزام محض كالبيوع والاشرية والاملاك المرسلة يشترط فيه ساير شروط
الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه مسلما وكونه غير
محدود في قذف ولا يجر بشهادته مغنما ولا يدفع بها مغرما وغيرهما مع
العدد في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال
فان العدد والذكورة ليسا بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة
والولاية اي الحرية وان كان المحل لا الزام فيه هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق
العباد كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا
والشركات يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة تعني
يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما فاذا
اخبر صبي او كافر ان فلانا وكله فوقع في قلبه صدقه يجوز ان يشتغل بالتصرف
بناء على خبره لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الجامع في كل
زمان او مكان ليبعثه الى وكيله ولو شرط فيه ساير الشرايط لتعطلت
المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه
في ذلك ما دام لم يوجد الالتزام منه فهذا الخبر لم يشترط الا الالتزام من العدد
والعدالة ولان النبي عم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر اي ما كان فيه
الزام من وجه دون وجه فهذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد

اصلاح

مما فيه الزام محض يشترط فيه
سائر شرائط الاخبار مع
العدد ولفظة الشهادة
والولاية متن

ص
وفيما كان لا الزام فيه اصلا يثبت
باخبار الآحاد بشرط التمييز دون
العدالة متن

كقول الوكيل والحجر المأذون فيه التزام من وجه لان الوكيل اذا تولى العقد
الشراء عليه وتلزمه العهدة واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد
ومن وجه لا التزام فيه لانه يشبه سائر المعاملات لان كل واحد من الموكل
والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو متصرف في حقه بالتوكيل
والاذن فيشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة عند ابي حنيفة
رحمه الله ثم شبه الالتزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبه
المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر
توفيرا للشبهين حقهما وعندهما لا يشترط بل يثبت الحجر والعزل
بخبر كل مخبر لان هذا القسم من باب المعاملات ضرورة توكيلا او عزلا فلو
شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار بالشرائع ولانه
لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت في حقه
هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا من الموكل والمولى بان
قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او الحجر او ارسلتك الى فلان لتبلغ
عني هذا الخبر لم تشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة
الموكل والمرسل والرابع اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنن
في بيان الخبر وهو اربعة اقسام قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسل
عم لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب وحكمه وجوب الاعتقاد
به لقوله تع وما اتاكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون
الربوبية لقيام ايات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق
فان خبره يحتمل الصدق باعتبار دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه
وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية و
المقصود ههنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع

اي عليهما

ميزجه
ما قالا الاخبار بالشرائع فوجب
لا يتوقف على شرائط الشهادة
لان التنازع باب المعاملات

نفس ح
قسم ح

السماع وذلك اما ان يكون عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان
منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس السماع بان تقرأ على المحدث من
كتاب او حفظ وهو يسمع ثم تقول له استفهاما هو كما قرأت عليك
فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمعه
قال فخر الاسلام قال الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا
قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن لانه عامل لنفسه والمحدث
عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو ان
يكون الكتاب مختوما بختم موسوف معنونا يعني يكتب قبل التسمية من فلان الى
الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ويذكر فيه حدثني فلان عن
فلان الى آخره اي الى ان قال عن النبي عم ويذكر متن الحديث ثم يقول
اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب
من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه اي الرسالة
من الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث
للرسول بلغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر
اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد فيكونان
حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان على ما عرف
في كتاب القاضي هذا اشارة الى القسمين الاخيرين وهما في باب
الرواية ابتداء ولكن على سبيل الخلافة فصارا لذلك شبيهة الرخصة وهما
الكتاب والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف
السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهو ان يقول المحدث
لغيره قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان
او جميع مسموعاتي ان كان عندك وبين اسناده والمناولة وهي
ان يعطي الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي

بما سمعته مني فلان فقد اجزت لك ان تروي عني هذا والمناولة تاكيد للاجازة
لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة
ويجوز الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له ما تناسلوا و
المجاز له ان كان عالما به اي بما في الكتاب الذي اجازه بروايته يصح الاجازة
والا اي ان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا يصح الاجازة بالاتفاق
ولو اجاز للمجاز له بان يقول اجزت لك مجازا له الصحيح انه جائز والاحوط
ان يقول المجاز له اخبرني واجازني ولا يقول حدثني لان ذلك مختص
بالسماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف الثاني من الاطراف الثلثة
المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه حفظ المسموع من
وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر
فيه فتذكر ما كان مسموعا صار كانه حفظ من وقت السماع الى وقت الاداء
لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي
وان لم يتذكر الخط شيئا فلا اي لا تحل له الرواية عند ابي حنيفة رح لان الخط وضع
للتذكير للقلب كالمرآة للعين ولا عبرة للمرآة اذا لم ير الرائي وجهه — الرائي صح
فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه الخط
وعندهما والشافعي رحمهم الله يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة
رضي الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبي عم من غير ان يروى ذلك
الكتاب وعند ابي يوسف رح انه يجوز الاعتماد على الخط ان كان في يده او
يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا يؤمن عن التغيير وعند محمد رحمه الله
يجوز العمل بالخط وان لم يكن الكتاب في يده لان التغيير غير متعارف
وما ذهب اليه محمد رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف
الثالث والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه
والرخصة فيه ان ينقله بمعناه يعني يروي به بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث

الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه عم مخصوص
بجوامع الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن عن الزيادة
والنقصان او حجة العامة ما روي ان الصحابة رضي الله عنهم قالوا يا رسول الله انا نسمع
منك الحديث ولا نقدر على تاديته كما سمعنا قال عم اذا لم تحلوا حراما
ولا تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس به روي ان ابن مسعود وانس رضي الله
عنهما وغيرهما كانوا يقولون قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم — عند آخر رواية صح
منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله
بالمعنى لمن له بصر اي معرفة في وجوه اللغة لانه لما لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة — بصر
والنقصان اذا نقله بعبارة اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره او غير
معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى
الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه
وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا او تحته معان كثيرة او المشكل — وما
او المشترك والمجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي المجتهد وغيره اما جوامع
الكلم فلما روي انه عم قال خصصت بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده
على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد منهما لا يعرف
الا بالتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه
لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق
الحديث وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث ولا يوجبه و
الطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون
من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال كذبت علي ما رويت
لك او انكارا موقوفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث
او لا اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل بالاتفاق لان كل واحد منهما
يكذب الاخر فلا يتم كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك
مكذب للاخر صح

قوله وبيان ما يوجب منه من بعضه والضمير للطعن عزمي

عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها واما في الوجه الثاني
فمذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى ان يسقط العمل به لانه انما يكون حجة باتصاله
بالرسول عم وبانكار الراوي انقطع الاتصال وذهب الشافعي ومالك
الى انه لا يسقط العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كما روت عائشة رضي الله عنها
ان النبي عم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة
رض زوجت بنت اخيها بلا اذن وليها مما هو خلاف بيقين اي لا يحتمل
ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالفه
للوقوف على انتساخه او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل
الاحتجاج به وان كان خلافه غير حق بان خالف لقلة المبالات والتهاون
بالحديث ولغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه لم يكن عدلا فان كان
العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية او بعده
لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه تركه لما بلغه الحديث
وكذلك ان لم يذكر التاريخ لان الحديث حجة في الاصل فوقع الشك في
سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية وتعيين الراوي بعض محتملاته
بان كان اللفظ عاما فيحمله على معنى خاص او مشتركا فيحمله على احد معنييه
لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل
حديث ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
وهو يحتمل للتفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رضي الله عنهما على التفرق
بالابدان ولم نعمل بتاويله فيتفرق بشر كما فعلنا بما روي عن النبي عم انه قال المتبا
يعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي
عن العمل بالحديث مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج
الحديث عن الحجية لان ترك العمل بالحديث حرام مثاله حديث ابن عمر
رضي الله عنهما انه عم كان يرفع يديه عند الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت

[illegible]

قوله فحملنا بما روي اه فحملنا الحديث
على التفرق بالاقوال لما مر منا انا نحمل
المطلق على المقيد فيما اذا كانا في حكم
واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما
على ما هما عليه غير ممكن فيجب تاويل
المطلق بالمقيد ثم العمل به فسقط
اعتراض العزمي على كلام الشارح
تدبر
محمود

الصحابي صح

صحبت ابن عمر رضي الله عنهما عشر سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابة بخلافه يوجب الطعن اذا
كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت
رضي قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي وجعل النفي
الى موضع مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا رحمهم الله به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا
فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما ترك
فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يخفى عليهم
لان اقامة الحد مفوض الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي
مما يحتمل الخفاء حديث القهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني
ان ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا
لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابي موسى والطعن المبهم مثل
ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح ونحوهما من ائمة الحديث لا يجرح الراوي
لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان يراه ارتكب
صغيرة من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن
المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا
اسباب التعديل غير منضبطة فلا معنى للتكليف بذكرها والجرح ليس
كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فيجرح به لانه لو كان مجتهدا
منه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل او شرب النبيذ لمن يعتقد اباحته ممن
اشتهر بالنصيحة دون التعصب فيجرح به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة
والتعصب لا يقبل ايضا لان الظاهر ان التعصب حمله حتى لا يقبل
الطعن بالتدليس فهو كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل
الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان ولا يقول
قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان والصحيح ان التلبيس

[illegible]

قوله وفي اصطلاح اهل الحديث كتمانه
انقطاع في الحديث او كتمانه خلل
في اسناد الحديث ولا بد من ذلك كما في
الكشف لما سيجيء من ان ما سماه الشيخ
تلبيس نوع من التدليس عند اهل
الحديث فانه لا يذهب عليك ان
ليس فيه كتمان انقطاع الحديث
بل كتمان الخلل في الاسناد عزمي

قوله ولا يقول قال حدثني فلان
اه يعني بدل قوله عن فلان وكذا
قوله قال اخبرني فلان واما قوله
ولم يقل عن فلان فمحل تأمل
لا يخفى وليس في سائر الشروح
عزمي زاده

يجرح لانه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته
اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة
له عن الطعن ان كان طعن فيه ومع هذه الكنية يشركه غيره او يذكره بصفة ليست
بمشهورة وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد و
هو كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ
تلبيسا نوع من التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم تدليس الشيوخ
والنوع الآخر تدليس الاسناد وتركه الديانة وهو جرح عندنا على العدو ولا يصلح
جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه امر ورد به الشرع عن
النبي عم كان يمزح ولا يمزح الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند
التحمل لان كثيرا من الصحابة رضي الله عنهم كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان
عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية
وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقانه فوق من لم يعتد
اعتياد بالرواية الكثيرة والذي اعتاده كابي بكر الصديق رضي الله عنه فانه لم يكن
معتادا بالرواية واكثار مسائل الفقه كما ذكر بعض المحدثين في
حق ابي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا
يصلح جرحا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا

فصل في المعارضة قد يقع التعارض بين الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينها
حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك لجهلنا
بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ
بين المقدم والمتاخر يقع التعارض بيننا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض
فركن المعارضة المراد بالركن ما يقوم به المعارضة وهو مجموع اجزائها
تقابل الحجتين على السواء لان التقابل لا يقع بين القوي والضعيف
لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون تفسيرا اذ المراد عدم

المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي يرويه
عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وصف
في حكمين متضادين لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما
وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما
كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها والوقت لجواز اجتماعهما
في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات
فان قلت ان كان المراد به ما ذكره في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير
ذلك فلم يبينه قلت اراد به ذلك لكن لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة
هو تقابل الحجتين على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكر هناك بطريق
التبع لان الحجة لا بد وان يثبت شيئا فذكر هناك بالالتزام وههنا بالمطابقة
ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز اجتماع الضدين في محل واحد
في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة بالنسبة
الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط
ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف
التاريخ فيجري التعارض بين الآيتين وسنتين ودون القياسين
وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت
لانهما تساقطتا لامتناع العمل باحدهما لعدم الاولوية فيصار الى ما
بعدهما من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منظور فيه لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المص رحمه الله مبني على عدم
جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني ينفي وجوبها اذ كلاهما
ورد في الصلوة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث وهو قوله عم

رواه ابن ماجه وغيره

ممن كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
رضي الله عنهم عند من يوجب تقليد الصحابي رضي الله عنه او القياس عند
اذا لم يوجد قول الصحابي رضي الله عنه فالمصير الى القياس ولا يفهم من كلام فخر
الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله ان ايتهما يصار اولا بعد السنة
اقوال الصحابة رضه او القياس لانهما عطفا باو واو لاحد المذكورين
وكلام صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابة رضه يقدم على
القياس مثاله ما روي ان النبي عم صلى صلوة الكسوف ركعتين وسجدتين ~~باربع ركوعات واربع سجدات~~ وروت عائشة رضي الله عنها انه صلى
ركعتين باربع ركعات واربع سجدات فيتعارضان فيصار الى القياس
وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارض
السنتان فعند ابي سعيد البردعي يصار الى اقوال الصحابة رضه مطلقا
اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي يصار الى القياس
مطلقا وعند الكرخي رحمه الله انما يقدم قول الصحابة اذا ورد فيما لا يدرك
بالقياس واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول الصحابة رضي الله عنه و
عند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد او وجد ولم يصلح شاهدا بان
كان التعارض بين القياسين او اقوال الصحابة رضي الله عنهم ايضا يجب
تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل
فيه اما تعارض الدلائل فكما روى جابر رضي الله عنه انه عم نهى عن لحوم
الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسته لما تعارض سؤره
اقوال الصحابة رضي الله عنهم فكما قال ابن عمر رضي الله عنهما سؤر الحمار نجس
وقال ابن عباس رضي الله عنهما الحمار يعلف بالقت والتبن الحاق
فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة
فيكون طاهرا لان الضرورة في العرق ولم يمكن الحاقه ~~باللحم لعلة~~

اللحم

قوله بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا قد سبق نقلا عن شمس الائمة وفخر الاسلام ان التعارض لا يجري بين القياسين ولا بين اقوال الصحابة فالمراد بالتعارض ههنا صورة التعارض دون حقيقته وعليه قول المص فيما سيجيء واما اذا وقع التعارض بين القياسين عزمي زاده

سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروي عن انس رضه انه عم نهى عن لحوم صح

قوله ايضا اي كما كان التعارض بين السنتين في لا يصلح القياس واقوال الصحابة بان وجدا ثبت قط بالتعارض محمد

بالكلب صح

~~لعلة الضرورة~~ باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة
في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة
اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار يكون مربوطا في الدور
والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطوف
ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها المضائق التي لا يدخلها
الحمار وجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء
عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل به الحدث
للتعارض اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت الطهارة صح
ثابتة بيقين فلا تزول بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما
وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا او طهورا لزم ان يبقى كذلك
قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة به
ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر
فاوجب وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي
سؤر الحمار مشكلا لهذا اي التعارض الدليلين فان قلت لم لم يتعارض
اذ المحرم يرجح في لحمه فلذا في سؤره ولا تعارض مع ما كان الترجيح على الثبت
الشك قلت يرجح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط والاحتياط
في السؤر في جعله مشكوكا ليجب استعماله وضم التيمم اليه فلو رجحنا
نجاسته لوجب التيمم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون
السؤر مطهرا او وان التراب لا ان يطلق المجهول بمعنى لا يعلم بهذه العبارة انه
حكمه مجهول لان الشك ليس من احكام الشرع بل حكمه معلوم وهو وجوب
الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض
بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لعدم المسقط
القياسان بالتعارض اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه

فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي ليس هو بدليل بل يعمل المجتهد بانه اما
لان احد القياسين حق عند ابي حنيفة تع يقينا وكل واحد منهما تحري في حق العمل
اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من
القياسين حجة وجب ان يتخير بينهما من غير شرط التحري كما في اجناس ما يقع به
التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس بحجة في اصابة
الحق لان الحق عند ابي حنيفة تع واحد والقياس لا يدل عليه والقلب
المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله تع وعن الشافعي رح انه يعمل بايهما شاء ولهذا
صار له في مسئلة قولين او اقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن ائمتنا
في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة
ولكن لم يعرف الاخيرة منهما والتخلص عن المعارضة على خمسة اوجه بالاستواء
اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدلا اي لا يستويا كقوله عم البينة على المدعي
واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عم بشاهد ويمين
لانتفاء المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم
بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما
غير الثابت بالاخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم
يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كايتي اليمين في سورة البقرة والمائدة
الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب
اي مقصودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس والاية التي في سورة المائدة
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان
لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين منعقدة فيها
مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمنعقدة فكانت

تحري

قوله اي لا يستويا فينتفي ركن التعارض كما سبق فلا يتحقق حقيقة وان كان موجودا ظاهرا كذا في شرح المصنف وغيره وكذا غيره من المحققين لكن دفع بعضها بانه فائت ركن المعارضة وبعضها بانه فائت شرط من شروطها كما ستطلع
عزمي زاده

فكانت لغوا واللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين
المشروعة لانها شرعت لتحقق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت
لغوا فتحققت المعارضة بين الايتين في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان
اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف
الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة في الاخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة
هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال بان يحمل احدهما على حالة و
الاخر على حالة كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد القراءة
بالتخفيف يقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة
الحيض او اقلها والقراءة بالتشديد يقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال
فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة
بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة لانه انقطاع بيقين والقراءة
بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه بيقين فلا بد
من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من مضي
وقت صلوة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن في القرآن يابى هذا
التوفيق لانه يوجب الاغتسال في جميع الاحوال ولو كان كما زعمتم يبقى
ان يقول في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر انه تأخير حق الخروج
الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد فحمل قوله
يطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل في غير ما
يدل على صنع كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تع واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة
وهي قوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى
عنها زوجها فقال علي رضي الله عنه تعتد بابعد الاجلين اي باطول الا

قوله او اقلها اقل المدة انما هو الثلثة والمراد اعم فالظاهر ان يقال او ما دون الاكثر
عزمي زاده

قبل صح

البهل عليه اللعنة

العدتين لان كل آية توجب عدة على حدة فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن
مسعود رضي الله عنه تنقضي بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة
النساء القصرى وفيها قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة محتجا بها على علي رضي الله عنه و
ولم ينكره علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ
فتكون عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل لا بمعنى
للجمع ودلالة اي الخامس من الامور التي تخلص بها عن المعارضة اختلاف
زمان الحكمين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا اجتمعا كما روي
ان النبي عم نهى عن اكل الضب وروي انه عم رخص فيه فانا نعلم انهما
وجدا في زمانين فالحاظر جعل متأخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان
الاصل في الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ
لان الحاظر يكون ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم
التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر
متأخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون
رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم شرعي الا اذا اريد بالنسخ
تغيير الامر الاصلي فيتغير مرتين فيتكرر النسخ بهذا المعنى لا بالمعنى الحقيقي
للنسخ وههنا ثلثة مذاهب الاول الاصل في الاشياء الاباحة لقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا الثاني ان الاصل فيها الحظر لانها مملوكة لله
تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل
لا حظ له في معرفة الاحكام فيتوقف فيه الا ان يرد الشرع بالاباحة
او الحرمة وفخر الاسلام اختار القول الاول لا بمعنى ان الاشياء خلقت
مباحة ثم بعث الانبياء عليهم الصلوة بالحظر لان البشر لم يتركوا سدى الا
مهملا بلا شرع في زمان قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير وانما قلنا انها

قوله القصرى احتراز عن سورة
النساء الطولى والمكتوب
في المصاحف سورة الطلاق
لكن الشارح اطلق على سورة
الطلاق سورة النساء لكون
الطلاق واقعا على النساء فتدبر
لمحرره

المباهلة مفاعلة من البهلة بالضم
والفتح اللعنة وذلك انهم كانوا
اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا
بهلة على الظالم منا مغرب

نعلم صح

اَلى كرسه صح

تغيير صح

انها مباحة بناء على زمان الفترة التي بين عيسى ومحمد عليهما افضل الصلوات
فان الاباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في
الانجيل والتورات ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة
على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا اولى
من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي رحمه الله ولد
لسنة ستين ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر
عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر كما في الجرح والتعديل يرجح قول الجارح لانه
يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من اصحاب الحديث ثم غلب
عليه الرأي تفقه على محمد بن الحسن رحمهما الله وكان موته سنة احدى و
عشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت
من العدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه
اي في ترجيح المثبت والنافي لما اختلف عمل المتقدمين منهم في تعارض
المثبت والنافي فوقع في بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي احتيج
الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم اشار اليه المص بقوله والاصل فيه ان
النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان يكون له علامة
ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي لا حجة او كان مما يشتبه حاله اي يحتمل ان يكون منبعثا
عن دليل دال عليه ويحتمل ان يكون مبنيا على الاستصحاب فالاول مثل الاثبات
لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع التعارض والثاني لا يعارض
الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب
التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد
ما ليس بحجة وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى
قوله لكن لما عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات اي كالاصل

ليس صح

قوله اشار اليه المص بقوله والاصل فيه
ومراده التنبيه على ضعف ما اطلقه
الكرخي وابن ابان
عزمي

قوله او من جنس ما لا يعرف بدليله
اه لا يذهب عليك ان ذكر هذه
الصورة ههنا سهو ظاهر اذ ليس
حكمها حكم الصورة المذكورة في المتن
كيف والتقييد بكونه من جنس ما يعرف
بدليله للاحتراز عنها ايضا بل هي
داخلة تحت قول المص فيما سيجئ
والا فلا كما يصرح به الشارح نفسه
ايضا هناك وانتبه انه قال
بعد هذا والثاني لا يعارض الاثبات
فيكون بين الكلامين تدافع ظاهر

عزمي زاده

ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله والثاني
ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار على دليل دال عليه والثالث
ما يكون من جنس لا يعرف بدليله والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص
عن حال المخبر انه بنى الاخبار على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني مثل الاثبات
في القوة والى هذين القسمين اشار المص بقوله ان كان من جنس ما يعرف
بدليله الى اخره والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل
يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف
بدليله ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات
فالنفي في حديث بريرة رضي الله عنه لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها
المثبت والنافي وهي ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا
اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان
زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله وهي ما روي انها عتقت وزوجها
عبد مما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق
فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
حر اخذ ائمتنا رحمهم الله بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني الثانية مسئلة
النكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وهو ما روي ابن
عباس رضي الله عنهما ان النبي عم تزوجها وهو محرم وهذا ناف لانه يبقى
على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج مما يعرف بدليله وهي هو
هيئة المحرم يعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي عم
تزوجها وهو حلال اي خارج عن احرام وهو مثبت لانه يدل على امر عارض
على الاحرام وحمل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه
اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان ائمتنا رحمهم الله
عملوا في هذه المسئلة بالنافي لان النافي فيها ما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم

وثالثها

الصفة

بحلال مصدر
من قبيل حل عدلان

المحرم فيعارض الاثبات ولما عارضه رجحوا النافي بفقه الراوي وضبطه
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع
التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني
اذا اخبر مخبر بنجاسة الماء والاخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والاخر بحرمته
فالمخبر بالطهارة والحل ناف لانه ينفي العارض ويبقى الامر الاصلي والمخبر
بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا والنفي فيهما محتمل ان يكون
مبنيا على دليل بان ياخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب عن ذلك
الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون مبنيا على ظاهر
الحال فان عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت فيترجح
قول المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل يعارض
قوله قول المثبت لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض
بينهما يعمل بما هو الاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب
وان لم يصلح ان يكون حجة ~~يصلح ان يكون~~ يصلح ان يكون مرجحا في النافي
به كذا قرره صاحب الكشف رحمه الله وظاهر قول المص رحمه الله يدل على
انه جعل الطهارة والحل من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل المخبر
النافي فيهما معارضا للمخبر المثبت مطلقا والظاهر هو الاول والترجيح لا يقع
بفضل العدد اي بكثرة عدد الراوي وبالذكورة والحرية اي بذكورة
الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الراوي لان قول
الجماعة اقوى في الظن من قول الواحد وللعامة ان كثرة الراوي لا يكون
دليل القوة ما لم تخرج عن حد الاحاد الا ترى ان المناظرات جرت
في وقت الصحابة الى يومنا باخبار الاحاد ولم يروا اشتغالهم بالترجيح
بزيادة عدد الراوي ولا بالذكورة ولو كان صحيحا لاشتغلوا به كما
اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي الذي يصح عندي

الرواة ٣
الرواة ٣
خبر الاحاد ٣

وابو حنيفه ومحمد من اهل الكوفه

ان هذا القول هو الراجح بكثرة الرواة قول محمد رحمه الله قد ذكر في السير الكبير
ان اهل العلم ثلث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق وكل ما اتفق
فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد به واحد وهذا هو الصحيح
قول العامة فيه لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال تعالى ما يعلمهم الا قليل
وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا الكثرة
علينا المتواتر والمشهور لانا لا نرجح بزيادة العدد بل برجوعهما في
حد العيان ولهذا لا يترجح متواتر على اخر فان قلت قد ثبت الترجيح بما روي
ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي الله عنهما قلت
الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس كذلك بل هو توقف
في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لبعض الاسباب
واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الاخر فان كان الراوي واحدا
يؤخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن
مسعود رضي الله عنه انه عم قال اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا بالمثبت
للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وقد يكون حذف
الزيادة من بعض الرواة لقلة الضبط فاذا اختلف الراوي فيجعل
كالخبرين ويعمل بهما لان الظاهر انه عم قال بهما في وقتين فيجب العمل
بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد
في حكمين نظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وجاء
في رواية اخرى عنه عم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل
المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض
كما لا يجوز بيع الطعام قبل قبضه **فصل** وهو في المجمل اي المجمل الذي مر
ذكرها في الكتاب من الكتاب والسنة واقسامها يحتمل البيان

ط
تامل وتذكر ما سبق في بحث حمل المطلق
على المقيد من السؤال والجواب
لمحمود

البيان اي الكشف عن المقصود وهو اي البيان حجة اوجه بالاستقراء اما ان يكون
بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بالقطع عن احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه
فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته يقال للبريد طائر فيكون قوله تعالى
يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص
مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على
احتمال البعض فبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه
خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة و
والمشترك فانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين
لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب
ايجاب العمل وهو المقصود الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل
بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف المحال الى ان قيل يجوزه
مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد
الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف بالمحال
لان العمل لا يجب قبل البيان او بيان تغيير كالتعليق بالشرط
والاستثناء سميتهما بيانا مجازا لان الاستثناء في قوله لفلان علي
الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون
الكلام ايقاعا ويصير يمينا الا ان الاستثناء يبطل بعض الكلام و
في التعليق كله فالابطال لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث
انه بين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه يحلف ولم يطلق في التعليق
وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء رحمهم الله وعن ابن عباس
رضي الله عنهما انه يصح مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا
ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم قال من حلف
على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث عين التكفير

قوله بعد سنة ان شاء الله مقول لقال
لا ظرف كما زعم بعضهم وتكلم على كلام
التلويح بما تكلم به فتدبر
لمحرره

فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه

لتعلق الکل بالالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن ولياتِ
بالذی هو خير منها والحديث الذی رواه غير صحيح نقله كما ذكره الغزالی
رحمه الله واختلف فی خصوص العموم ای تخصيص العام الذی لم يخص
منه شیء فعندنا لا يجوز متراخيا وعند الشافعی يجوز ذلک فعندنا العام الذی
لم يخص منه شیء الا انه اذا خص منه شیء بدليل مقارن يجوز تخصيصه
بعد ذلک بدليل متراخ اتفاقا ومنشأ الاختلاف بناء علی ان
العموم مثل الخصوص عندنا فی ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقی
القطع فكان التخصيص العام تغييرا من القطع الی الاحتمال فيتقيد
بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان
موجبه الظن قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وقصة بقرة بنی ومفصولا
اسرائيل هذا اشارة الی الجواب عن من استدل علی جواز تخصيص
العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالی ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
فانه تعالی امر بنی اسرائيل ببقرة مطلقة لينظهر امر القتيل والمطلق عام بذبح صح
عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم عنه بعده باوصاف كما نطق به التنزيل
من قبيل تقييد المطلق بعض ليس هو من قبيل تخصيص العام لان النكرة
فی موضع الاثبات تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق
نسخا فلذلک صح متراخيا ومنها قوله تعالی فاسلک فيها من كل زوجين
اثنين واهلک ای ادخل فی السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا
وانثی واثنين تأكيد للزوجين واهلک عطف علی زوجين
ای ادخل اهلک فقال الاهل عام متناول لجميع بنيه ثم لحقه
الخصوص متراخيا بقوله انه ليس من اهلک اجاب عنه بقوله و
الاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل دينه لا نسبه فعلی هذا
يكون الاهل مشتركا لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من

من حيث الدين فبين الله تعالی ان المراد منه الاهل من حيث المتابعة وان الابن
الكافر ليس من اهله وتأخير البيان فی المشترک جائز لا تخصيص بقوله ليس
من اهلک ومنها قوله تعالی انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ای
حطبها هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعری
الی رسول الله عليه السلام فقال يا محمد اليس عيسی وعزير والملائكة قد عبدوا
من دون الله افترا انهم يعذبون فی النار فانزل الله تعالی ان الذين سبقت
لهم منا الحسنی الاية اجاب عنه بقوله تعالی انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول
عيسی عليه السلام لان ما يخص بما لا يعقل فلا يكون متناولا لهم لا انه خص بقوله
ان الذين سبقت لهم منا الحسنی واما سؤال ابن الزبعری كان بناء علی
ظنه ان ما ظاهره عموم يعقل ولهذا روی انه عليه السلام قال ما اجهلک بلغة
قومک اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا فی شرح اصول ابن الحاجب
والاستثناء يمنع التكلم بحكمه ای مع حكمه بقدر المستثنی ای يمنع الحكم فی المستثنی نظرا
الی الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر الاستثناء فيكون
الاستثناء مانعا للموجب والموجب جميعا بقدر المستثنی فيعدم
الحكم فی المستثنی لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم فيجعل الاستثناء
تكلما بالباقی بعده ای بعد المستثنی وعند الشافعی رحمه الله يمنع الحكم بطريق
المعارضة يعنی الموجب لا الموجب كما فی التعليق وعندنا يمنع كليهما كما فی
التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علی الف الا مائة عندنا لفلان
علی تسع مائة وانه لم يتكلم بالالف فی حق لزوم المائة وعنده الا مائة
فانها ليست علی فان صدر الكلام موجبه والاستثناء ينفيه فيتعارضان
فتساقطا بقدر المستثنی وفی شرح المنار للمصنف فائدة الخلاف تظهر فيما
اذا استثنی خلاف الجنس كقوله لفلان علی الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح
الاستثناء لانه لا يصلح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف بقدر قيمة الثوب
فينتقص صح

لعدم الدليل صح

انه ما لما لا يعقل

الاستثنی فيصير التكلم به عبارة عما وراء المستثنی فيكون صح

قوله فيصير التكلم به كلاما عقال بالمستثنی منه لكن اولی لعدم تكونه مذكورا فی السابق حرری
عزمی زاده

قوله كما فی التعليق فانه عنده لا يخرج الكلام من ان يكون انعقادا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط واما عندنا فيخرج الكلام من ان يكون انعقادا ويمتنع ثبوت الحكم فی المحل لعدم العلة مع صورة التكلم به كما سبق فی فصل المفهوم
عزمی زاده

لانه موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل
المعارض يجب العمل بحسب الامكان فيها فان يجعل موجبه نفي مقدار
قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارضة
عند الشافعي رحمه الله انما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلا بان
بالادراج لا يمكن الاخراج حتى فلا يظهر الثمرة في هذه المسئلة لاجماع اهل
اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا دليل على
ان حكم المستثنى منه ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد اي وضع لا فادته
ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير اي نفيا
لما سوى الله تعالى لانه هو الباقي بعد الاستثناء بلا اثبات بالله اي لا اثبات للالوهية
له تعالى فيصح وكونها كلمة التوحيد بالاجماع اي مع قول الا الله انه لا اله
بطريق المعارضة ولنا قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين
عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الايجاب يكون اي في الاستثناء
يثبت لا في الاخبار لانه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء
في الخمسين لزم كونه ناجيا الالف سنة او لا فلزم الكذب في احد الامرين
تعالى الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم
بالباقي بعد الثنيا اي المستثنى كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لانه هو الاصل فنقول انه تكلم
بالباقي بوضعه اي بحقيقته وعبارته لانه هو المقصود الذي سيق الكلام
لاجله واثبات ونفي باشارته لانهما اي النفي والاثبات مما ثبت بالصيغة من غير ان يكون
سوق الكلام لاجلهما لانهما غير مذكورين في المستثنى قصدا الكن لما كان
حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورة لان
حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء
ظهر النفي لعدم علة الاثبات فيسمى نفيا مجازا لا حقيقيا وذلك ان الاستثناء

والامكان صح

اي حكمه بمعارض صح

قوله ظهر النفي لعدم علة الاثبات فيسمى نفيا مجازا نهذا في الاستثناء من الاثبات وكذا عكسه كما فعله الشارح من قبيل الاكتفاء بظهور المراد قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز ثم ان هذا التجوز بطريق اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر واخص منه
عزمي زاده

قوله فيما ان الاستثناء يدخل على النفي في الذي يقتضيه المقام وهو ان يعكس هذا التنبيه لان الكلام في الاستثناء
عزمي

الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى منه لكونه الاستثناء بيانا انه ليس مرادا
من الصدر كما ان الغاية بيان انها ليست بمرادة من المغيا فكما ان الاستثناء
يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الاثبات فينتهي بالنفي فكذلك الغاية
ينتهي بها الحكم السابق الى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان
الصدر مقصودا جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصودا بل لزم من الصدر
جعلناه اشارة ولذلك اختير في كلمة التوحيد لا اله الا الله ليكون اثبات
الالوهية له تعالى اشارة ونفيها قصدا لان المهم في كلمة التوحيد نفي الشريك
مع الله تعالى لان المشركين اشركوا معه غيره فيحتاج الى النفي قصدا واما اثباتها
له تعالى فمتحقق عنه غير محتاج الى اثباته لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكفي في اثبات
ذلك الاشارة وهذا الجمع من قبيل قصر الافراد والقائل ان يقول الاستثناء
نص في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات حكمه مع
خلاف الغاية فانه ليس كذلك حتى يصح سرت الى البصرة و
جاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاء والجواب
عن الشافعي رحمه الله ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض
والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كبعضه ولم يستو البعض
والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما لم
يجز استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء
الكل فيما يصح الرجوع فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح
استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث مالي الا ثلث مالي
فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء ليكون الكلام
عبارة عنه وللقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتاديه الى التناقض وهو
غير معقول بخلاف نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو باطلاق

اي حكمه بمعارض صح

بالقصد صح

عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل
وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس
الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكمه بخلاف حكم
الاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو
لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فانه ليس عدوه واعطه وهذا
والاستثناء منقطع والعدو يقع على الجميع قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم
عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين
فانه لم يتبرء عن عبادته وانتم ما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء
متصلا او الاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة بعضها على بعض كلمات
او جملا بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد
علي الف درهم الا مائة كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع
ما سبق حتى يتعلق الكل به كما لو قال عبدي حر وامرأتي طالق وعلي حج ان
لم ادخل هذه الدار وعند الشافعي رح بناء على اصله انه معارض لا مانع للحكم
المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا ينصرف
الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون
عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليصح لضرورة عدم
استقلاله بنفسه وقد اندفعت الضرورة بصرفه الى الاخير لا يقال ينقض قوله
انت حر ان دخلت العتق في محله وبذكر الشرط يتبدل ذلك لانه
بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا وانما
يتبدل به الحكم انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الا
الاشتراك فعلى هذا استنادا حكم التعلق بالشرط في جميع ما سبق ذكره.
او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة
اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع بيان بما لم يوضع له اي للبيان
يقع

قوله او حال هذا على خلاف قانون النحو من ان صاحب الحال اذا كان نكرة محضة وجب تقديم الحال عليها فظهر انه صفة لا غير لمحموده

ولبكر علي الف درهم ولخالد علي الف درهم

لا ينقض قوله انت حر ان دخلت العتق في محله ويتبدل ذلك لا انه يبقى

للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل بالسكوت
عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام
بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون
البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب
ان يجعل البيان الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان
جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق
بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود
لا فعل المتكلم وهو تكلمه وعلى هذا يجعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق
في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام
اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب
كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة
او يثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن قول
او فعل عن التغيير فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر كقوله عم الساكت
عن الحق شيطان اخرس وكذلك سكوت الصحابة رض وذلك مشروط
بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما لانه لو كان غير مسلم
كالسكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا للشرعية ومثاله
ما روي انه ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل من بني عذرة
فولدت اولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رض فقضى من مولاها
وقضى على الاب ان يفدي الاولاد وكان بحضرة الصحابة رض فسكتوا عن
ضمان منافعها ومنفعة ولد المغرور فجعل ذلك اي الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت
المولى حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا
للضرورة عن تعامل العبيد وقال الشافعي رح لا يكون اذنا لان سكوته
ثم يعامل العبد

قوله وعلى هذا يكون المناسب اه يعني انه ان كان المراد من البيان ما هو فعل المبين اعني النطق كما هو المختار لا الاصح جعل البيان الضروري الذي هو النطق في حكم المنطوق فالمناسب ان يقال اما ان يكون في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان كان المراد من البيان اللفظ الدال على المقصود كما قال بعضهم فيصح هذا التركيب من غير خلل فافهم لمحموده

يحتمل ان يكون للرضا بالتصرف وان يكون لوط الغلط والمحتمل لا يكون حجة وثبت
اى القسم الرابع وبيان الضرورة ما يثبت ضرورة طول الكلام كقوله له على
مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند الشافعي
يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع
للتفسير لغة او شرط العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل
بيانا عادة فان الناس اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد
اذا كان المعطوف مفسرا بنفسه كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف
عليه في قوله مائة وعشرة دراهم يريدون بذلك ان الكل دراهم فلا نكار
للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك بكثرة اسبابه وهذا فيما
يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله على مائة
وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا سلما فلا يكثر وجوبها فلا
يتحقق الضرورة ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بيان تبديل هو عطف
على جزء كان في قوله وهذا ان يكون بيان تغيير هو القسم الخامس وهو
النسخ اى التبديل هو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية
واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمى النسخ تبديلا ومعناه ان يزول
شيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص بقوله وهو بيان لمدة الحكم
المطلق اى بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن مقيد بتأبيد او
[illegible] الذي كان معلوما عند الله تع انه ينتهي في وقت كذا
الا انه اطلقه اي لم يبين تأقيت الحكم المنسوخ فصار ظاهره اي ظاهر
الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا ورفعا
بالنسبة الى ظاهر الاستمرار بيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل
ان النسخ فيه جهتان في حق الله تع بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس
فيه معنى التبديل لانه كان معلوما عند الله تع انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان

فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تع مبينا للمدة لا رافعا وفي حق البشر تبديلا لانه
زال ما كان ظاهر الثبوت ولحقه شيء آخر وهذا على مثال القتل فانه بيان انتهاء
اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت بانقضاء اجله هذا عند اهل
السنة والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع
للحيوة المظنون استمرارها لولاه فلهذا ترتب عليه القصاص وسائر
الاحكام لانا امرنا بادارة الاحكام على الظواهر وهو جائز عندنا
بالنص وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عم
ثم نسخ ذلك بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا
بذلك القوم او موقتا بحيوتهم فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون
نسخا قلت ثبت بالتواتر ان ادم عم لم ينقل تخصيصا ولا توقيت
فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر
خلافا لليهود لعنهم الله وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن
المأمور به والنهي يدل على قبحه وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله
عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت كشرب
الادوية فلا يلزم الجهل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول
من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص
لانه يجوز النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت
واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون
في نفسه [illegible] لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر او ان لا يكون مشروعا كالايمان
بالله لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت كما يقال حرمت
كذا سنة وتأبيد نصا كقوله تع خالدين فيها ابدا [illegible] وهو ليس
بمحل النسخ لان مقصودنا من ايراد النظير للتأبيد او دلالة كالشرائع التي قبض
عليها رسول الله عم فانها لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا

بلسان نبيّنا ولا نبي بعده عم قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه
البداء والجهل بعواقب الامور والقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة
في العرف لا الدوام كما يقال لازم الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا
فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ايضا ويتبين بورود النسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التي يدل على خلود الكفار
في النار الى ههنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه بان
حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها
مجاز لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض يجوز النسخ في الاخبار التي يكون
في المستقبل كقوله تعالى لآدم عم ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى
فبدت لهما سوآتهما وجوابه ان قوله ان لا تجوع منها من باب القيد والاطلاق
لا من باب النسخ والقائل ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم الجواب اعلم
ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام الشرع اما لو كان منها
فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى الذين يتوفون منكم الى قوله
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب
عندنا دون التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعدما وصل الامر الى المكلف
زمان وسع فيه الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة اي حل النسخ بيان المدة
لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود وتحقق به
الابتلاء الابرى ان الايمان رأس الطاعات بقبوله وان العمل لا يصير
قربة الا بالعزيمة والنية فقد يصير قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله
فجاز ان يكون العقد مقصودا لانه الفعل وروي انه عم امر بخمسين
صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل التمكن
من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على

الجواز والحديث مذكور في الصحاحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت
هذا الحديث يقتضي النسخ قبل التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون به
قلنا ان النبي عم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية ما في الباب انه كان قبل علم
جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم بيان مدة العمل بالبدن
لان العمل هو المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل
مؤديا الى الحسن والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما
يتعلق به الامر مثلا اذا قال الله صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم
ركعتين ثم قال قبل غروب الشمس من هذا اليوم لا تصلوا عند الغروب من هذا
اليوم والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى ما ذكر والقياس لا يصلح
ناسخا للكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض اجمعوا على
ترك الرأي بالكتاب والسنة حتى قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن
الخف اولى بالمسح من ظاهر الخف ولكن رأيت رسول الله عم يمسح على
ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحسن
وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص
فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان
التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا يستويان والانماطي
منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب والسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب
وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا وقوف
بالرأي على انتهاء الحسن قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع فكانه اراد به
ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ فقيل
وجه عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد بسند خفي عليهم وظهر بعد لزم
اجماعهم على الخطأ اولا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فانما
قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة

قوله وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب العقد والاطلاق يفيد انه مطلق صورة ومقيد حقيقة بشرط عدم مخالفة الامر بحيث ان عدم ذكر قيده ولا تعرى في الجواب من قبيل الاكتفاء
عزمي زاده

قوله مع لزوم كونه على خلاف النص الصغير المجوز للاجماع الثاني والمراد بالنص ما كانت مستند الاجماع الاول كما تبين من قوله فتأمل فيكون اجماعا كذلك لو لم يكن مستنده الى نص اخر راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا
عزمي زاده

القياس عدم مخالفة الاجماع والقائل ان يقول لا نم ان المجموع مخالف
خفي واذا نما نجوز كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول
الذي نجعله منسوخا به لا يقال فح يكون الناسخ هو النص لا الاجماع لانا نقول
يجوز ان لا نعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة
يجوز لان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم في الصدقات للاجماع المنعقد
في زمان ابي بكر رض قلنا هذا ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم
وقيل نسخ بحديث رواه عمر رضي الله عنه واجمعوا على تقريره وانما يجوز النسخ
بالكتاب والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا لمالك والشافعي
في المختلف اما عدم جواز الكتاب بالسنة فبقوله عم اذا روي لكم حديث
عني فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله تع فاقبلوه وما خالف
فردوه والناسخ مخالف فوجب رده قلنا ان المراد هو المخالفة عند التعارض
اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما
واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم
جعل الله تع اقوال الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة لخرجت من ان تكون
بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ
بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين مدة بقائه بوحي غير
متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع
ان يبين مدة الحكم بعبارته مثال نسخ الكتاب بالكتاب ايات المسالمة
بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى
بيت المقدس فانه عم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس
بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فان

قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي
تلزمنا حتى يقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله تع
اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده قلت نزل التوجه مدة الاقامة في مكة
نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة لنا سنة لنبينا عم
فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما رو
عائشة رضي الله عنها ان النبي عم اخبرها ان الله تع اباح له من النساء ما شاء نسخ
بها قوله تع لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع حكم لا يحتمل
النسخ بدليل قوله تع فانه بمنزلة التابيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ البعد
ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف
يترك بخبر الواحد قلت تعنون بقولكم انه مقطوع به تعنون ان اصل الحكم مقطوع به
ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس يوارد عليه وانما يقطع دوامه
وبيان انتهائه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني
لان احتمال النسخ قائم فيها اما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا لتيقننا
بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مستندا الى حال حيوة
النبي عم بطريق الاشتهار تبعه قال القاضي ابو زيد ولم يوجد في كتاب الله تع ما نسخ
بالسنة الا بطريق الزيادة على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة
في قوله تع كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين انتسخت بقوله عم ان الله تع اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية
لوارث فانه وان كان خبر واحد لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالتواتر
والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ في القران في حيوة النبي عم بالانساء
حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة والحكم دون
التلاوة مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم مثل قراءة ابن مسعود
في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة فرقتنا فاقطعوا

ابا لهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عم بصرف القلوب عن
حفظهما الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام
والقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاية ليس
بدليلين شرعيين فلا يكون ذلك نسخا وبقي حكمهما فان قلت لو ان ثبت
بالتواتر ولم يثبت فيما رواه قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق
لا شرط لما انتسخ لعدم احتياجه الى القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي و
التلاوة ليس بحكم حتى يجوز نسخه قلت يريد بنسخ التلاوة انه ينسخ الاحكام
المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلوة ونحوه وذلك حكم شرعي وللقائل ان يقول
ان قرائته لما لم يتواتر قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة ونسخ وصف في الحكم
مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا لان الاطلاق
معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد
اثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير وفيه ضرورة انعدام
صفة الاطلاق وذلك مما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه
بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة
اللفظ فهو قول بمفهوم اللغة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون
حكما شرعيا وعند الشافعي رحمه الله تخصيص وبيان لان النسخ رفع الحكم و
الزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص
لا يوجب حكما منافيا لما كان للعام من الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا
لما صار مخصوصا منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد
للاثبات والتخصيص للاخراج واي مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين
اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص اهون من النسخ فلم يصار
الى النسخ عندنا قلت لما دل الدليل على ان خصوص العموم لا يجوز ان يكون
متراخيا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل فعلى هذا بنينا فروعنا فمنها

هذا السؤال مكرر لانه تقدم الجواب عنه في قوله قلت ذلك رحاوي

قوله وبقي حكمهما الظاهر مرتبطا بقوله قبل السؤال نسخت تلاوتهما فكان الواجب تقديمه على السؤال اذ لا تعلق له به اصلا كما لا يخفى عزمي زاده

قوله فهو قول بمفهوم اللغة كذا في النسخ والصواب بمفهوم المخالفة كما في التلويح عزمي

احبب باختيار الشق الثاني ومنع عدم كونه حكما شرعيا كيف والعدم الاصلي لا يجب استمراره بخلاف هذا العدم

لهذا الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر
مائة جلدة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد
لا يجوز وعنده تخصيص فيجوز فيه بالقول حد لان النفي سياسة جائز اذا
يرى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس
على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان الرقبة في قوله تعالى
في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق
والشافعي رحمه الله قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل
وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات جنس واحد **فصل** افعال
النبي عم المراد منها افعاله الاختيارية الصالحة للاقتداء لان الباب لبيان حكم
الاقتداء في افعاله عم سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها مما لا يصلح للاقتداء
لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانه اسم لفعل حرام غير مقصود
في نفسه للفاعل ولكن وقع في فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه
فاطلاق اسم المعصية على الزلة في قوله تعالى فعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء
عم معصومون عن الكبائر والصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية
لم يعصموا عن الصغائر وذكر في عصمة الانبياء عم وليس معنى الزلة انهم زلوا
عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون
به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله تعالى اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض
فالمص قسم افعاله عم الى اربعة متابعة لفخر الاسلام وسائر الاصوليين قسموا الى
ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب
لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور ذلك
في حقه عم لان الدلائل كلها قطعية في حقه عليه الصلوه والجواب عنهم
ان المراد تقسيم افعاله عم بالنسبة الينا وحينئذ يتصور فيه الواجب الاصطلاحي
لثبوت بعض افعاله عم في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من

نبه اضطرار

تقسيم افعاله عم

افعاله عم واقعاً على جهة اى صفة نقتدى به فى ايقاعه على تلك الجهة حتى
يقوم دليل الخصوص وما لا نعلم على اى جهة فعله النبى عم قلنا فعله على ادنى منازل
افعاله وهو الاباحة لما فرغ عن بيان افعاله عم شرع فى بيان حكمها بالنسبة
الينا وفيه اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة
الى وقوع الاختلاف فيه وفعله عم ان عرف انه كان سهواً كالتسليم على ركعتى
العصر او طبعاً كالاكل والشرب او القيام وغيرها او خصوصاً به عم كوجوب
التهجد والضحى والزيادة على الاربعة فى النكاح وغيرها الا يلزمنا الاتباع وان كان
غيرها قال بعضهم يجب التوقف حتى يظهر ان النبى عم على اى وجه فعله من الاباحة
والندب والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض
عليه ان هذا القائل لو كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة
الحظر فى الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفيه نظر لان
القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يخير فيتوقف والحق ان يقال التوقف
يوجب التشكيك لا شك فى ثبوت الاباحة فى حقه فنقتدى بتلك الجهة
حتى يقوم المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول وقال الكرخى رحمه الله يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل
الدليل على الوجوب او الندب وهو القول المختار ان فى قوله تع لقد كان
لكم فى رسول الله اسوة حسنة تنصيصاً على جواز التاسى به عم فى افعاله
حتى يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحى نوعان
لما فرغ عن تقسيم السنة فى حقنا شرع فى تقسيم السنة فى حق النبى عم
وفى بيان طريقه فى اظهار احكام الشرع اهو بالوحى ام بغيره من الالهام
والاجتهاد دفعاً لشبهة الحاصلة بانه قال كيف ساغ للنبى عم مع توصله
الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول
ما ثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه اى سمع النبى عم بعد علمه بالمبلغ و

[هامش: والصحيح على ركعتى الظهر لان الرسول صلى سهى فى صلوة الظهر كذا فى …]
[هامش: الاسوة بالضم والكسر … القدوة …]
[هامش: ايا ما حـ — التاسى حـ — الاجتهاد حـ]

وهو الملك بآية قاطعة المراد بها العلم الضرورى النافى للشك بان
المبلغ ملك نازل بالوحى من الله تع والقرآن كله من هذا القبيل قال الله تع قل نزله
روح القدس من ربك بالحق وهو اى ما ثبت الذى انزل عليه بلسان
الروح الامين والنوع الثانى قوله او ثبت عنده باشارة الملك
من غير بيان بالكلام واليه اشار النبى عم ان روح القدس نفث
فى روعى انه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله ويبدو
لقلبه اى ظهر بلا شبهة بالالهام من الله تع بان اراه بنور من عنده اى بسبب
نور فى قلبه من عند الله كما قال الله تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن
من الوحى ما ينال بالاجتهاد بالتامل فى الاحكام المنصوصة فجعل الاجتهاد منه
عم وحياً باعتبار المآل فان تقريره عم يدل على انه هو الحق حقيقة كما
لو ثبت بالوحى ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين
ان يكون هذا من حظه عم اى ان يكون الاجتهاد من حظ النبى عم فى احكام الشرع
محتجين بقوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى بانه لا ينطق الا عن وحى والحكم
الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحياً وجوابهم ان قوله تع وما ينطق عن الهوى نزل فى شان
القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن عن هوى نفسه والرد محمول على ما كان
الكفرة يقولون انه افتراء على الله اى بالقول وليس معناه ان ما ينطق به
انما هو الوحى ولئن سلمنا انه تع نفى النطق عنه بغير الوحى على سبيل التعميم فلا نم
ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون وحياً فان الاجتهاد منه عم وحى باطن
باعتبار المآل لانه لا يقر على الخطاء وعندنا هو مامور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه
لاحتمال اصابة النص بنزول الوحى كما وجب على المتيمم طلب الماء فى موضع يرجى
وجوده ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار وهى مقدرة بثلثة ايام
وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث
كانتظار الولى الاقرب فى النكاح فانه مقدر بخوف فوت الخاطب الكفو

[هامش: نفث اى نفخ فى قلبى — تقوله حـ — لن تموت حتى تستكمل صح — على الاجتهاد حـ — لا يكون وحياً حـ]

ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب وبينه في حوادث الاحكام الا انه معصوم
عن القرار على الخطاء هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد لانه لو جاز كان
ينبغي ان تكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته على ان قوله
يشتمل على امرين احدهما انه يجوز عنه الخطاء في الجملة الا ان قوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم يدل على الخطاء الا انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء وهو باطل
بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عم من الناس بالراي
حيث يجوز مخالفته لمجتهد اخر لاحتمال الخطاء والقرار عليه ثم ذكر للنص نظيرا
لما ذكر من الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كا
لالهام وهو القذف في القلب من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة
في حقه اي في حق النبي عم حتى لم يجوز مخالفته لكونه متيقنا بانه من عند الله تعالى
وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة بانه ليس بحجة وشرايع من قبلنا تلزمنا
اذا قص الله ورسوله علينا حتى احتج ابو يوسف رح في جريان القصاص بين
الذكر والانثى بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان
ذلك كان ممن تقدم قيد بقوله قص الله ورسوله لان ما قص علينا اهل
الكتاب او فهم المسلمون من كتبهم فانه لا يجب علينا اتباعه لما انهم
حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا على انه شريعة له عم
لما خففت شبهة السماع من اقوال الصحابة رضي الله عنهم اقام السنة
فقال وتقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله
معتقدا للحقية من غير تامل في الدليل يترك به القياس اي قياس التابعين
ومن بعدهم فمن دونه لان مذهب الصحابي اما كان او فتيا ليس بحجة على
صحابي اخر لاحتمال السماع من النبي عم بل الظاهر من حاله انه يفتي بالخبر فكان
قوله مقدما على الراي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الراي فراي
الصحابة اقوى من راي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول عم والاحوال التي

في الاول لا يجانب عليه وفي الثاني لا يجانب على الخطاء

حجة قطعية

او فهم المسلمون

اتفاقا

التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية في الضبط فكان رايهم مرجحا فوجب تقليدهم
وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لان فيما لا يدرك
بالقياس تتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان الدين
ثابت بنقلهم وان كان مما يدرك بالقياس فرايه يحتمل الخطاء فلا يكون حجة لوجوه
وقال الشافعي لا يقلد احد منهم اي من الصحابة رض سواء كان مما يدرك بالقياس
او لا لانه منهم لو كان حجة لتناقض الحجج لان الصحابة رض يخالف بعضهم بعضا
وليس قول بعضهم اولى من قول الاخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق
عمل الصحابة رض ومنهم ابو ح وابو يوسف ومحمد ومن بعدهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس
مثل المقادير كما في اقل الحيض بعشرة كما قال عمر رضي الله عنه اقل الحيض ثلثة وعشرة
ما باع بالاقل مما باع قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول
عائشة رضي الله عنها لتلك المراة القائلة اني بعت خادما من زيد بن ارقم
بثمانمائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريت منه بستمائة بئسما
ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله ابطل حجه وجهاده مع رسول الله
ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا فيما يدرك
بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة
في تقليد الصحابي رض بعضها يدل على تقديم قول الصحابة على القياس وبعضهم
يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر راس المال قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
تسمية قدر راس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان راس المال
مشارا اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية
يصح بالاجماع فكذا بالاشارة عملا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رضي الله
عنهما خلافه وابو ح رح شرط الاعلام لجواز السلم فيما اذا كان راس
المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضي الله عنهما والاجير المشترك
كالقصار قالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة

تعين سمع

اصحابنا

وكفساد شراء

والاولى ان يقول بدل قوله لتلك الخ للمراة التي قالت اني بعت الخ فتدبر لمحرره

ان لم يتب

واما اذا لم يكن حكم

وجوهها فاذا لم يمكنها الاحتراز عنه كالحرق الغالب فلا ضمان بالاتفاق وورد في وجوب
الضمان عن علي رضي الله عنه فانه كان يضمن الخياط صيانة لاموال الناس وخالف
ابو ح المروي عن علي فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا اختلاف
اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي رضي الله عنه لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار
الى محل النزاع وكان المناسب ان يذكره اولا لانه تلخيص لمحل النزاع يجب
ان يتقدم على الاقوال والبراهين في كل ما ثبت منهم اي الصحابي رضي الله عنه من غير خلاف
بينهم اذ لو كان فيه خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك خلافا بالرأي لانهم
لما اختلفوا ولم يحاجوا بالسماع عن النبي عم تعين وجه الاجتهاد في محل القياس
فلا يصح في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء بشهادة
قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل
من غير تسليم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في
زمن الصحابة كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند
البعض وفي النوادر كذا روي عن ابي ح لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه
في القوة والضعف مثل رأيهم فيجب تقليده كتقليدهم وقد صح ان
عليا رضي الله عنه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي
فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من
علي رضي الله عنه فشهد له قنبر وحسن بن علي رضي الله عنهم فقال شريح اما
شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي
جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي فقال اليهودي امير المؤمنين
مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك
ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفخر الاسلام اختار رواية النوادر وتابعه
المص وعن ابي ح رح انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول
الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع واصابة رأيهم ببركة النبي عم ومشاهدة

والاولى تقديم قوله وكان ذلك اختلافا بالرأي على قوله لا يجوز تقليد الصحابي فتدبر لمحرره

والاما احضره للشهادة لمحرره

شاهده احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين وكان شمس الائمة رحمه الله
يختار هذه الرواية ولم يعتبر رواية النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في
الرأي كان مثل ائمة الفتوى لكن يصح تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة
واستقضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين
سنة لم يتعطل فيها الا ثلث سنين امتنع من القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى
شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين
رحمه الله كذا قاله العيني **باب الاجماع** وهو في اللغة الاتفاق وفي الشريعة اتفاق
مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر قيد الامة ليخرج الامم السابقة وقيد في عصر
لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل هذا التعريف
انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي فقال
هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يتقوم به الاجماع
نوعان عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او
شروعهم في الفعل ان كان من بابه اي من باب الفعل كما اذا شرع اهل
الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او الشركة كان ذلك اجماعا منهم
على مشروعيته او رخصته وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض اي
يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره
وسكت الباقون منهم ولم يردوا عليه بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة
ايام ومجلس العلم ويسمى هذا اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا
ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق والتقصير في امر الدين فان الساكت
عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على
قول كل واحد منهم في حكم حادثة متعذر فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى
والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي

قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة ولعدم
تادي تاملهم الى الجواب فلا يدل على الرضا كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه خالف عمر رضي الله عنه في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر رضي الله عنه
فقال كان رجلا مهيبا فهبته ونقل عن الشافعي رح انه قال السكوت لو كانوا
نوابهم لا ينعقد الاجماع عنده ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان
سكوت القليل دليل الرضا والوفاق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف
لقلتهم فلان يجعل سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضا
اولى وللقائل ان يقول انما يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده
فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رضي الله عنهما
غير صحيح لان عمر رضي الله عنه كان اشد انقيادا لاستماع الحق من غيره حتى
كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فيّ ما لم اسمع واما لم يتعرض المص
لتعريف الاجماع لكونه معلوما من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من
كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الا فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد
كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة واستقراض
الخبز والاستحمام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين وليس فيه هوى
اي اتباع البدعة ولا فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية
انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط
واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما يكون حجة
لعصمتهم عن الخطأ ولا يمتنع ان تكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض
والجواب عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا عبرة
بكلامهم فيما يجب عليهم فيه التقليد وكونه من الصحابة او العترة وهي في الصحاح
عشيرة الرجل ونسله ورهطه الادنون لا يشترط وقيل هو شرط لان
النبي عم مدح اصحابه رضي الله عنهم واثنى عليهم وهم في الامر الموقوف

هلا اظهرت

عن الاجتهاد

والعترة

الموقوف فيهم وقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا
اهل المدينة يعني كون الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط
لقوله عم ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون
منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا واجيب عنه ان المراد من الخبث من كره
الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث في زمن الرسول عم و
انقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم ليس بشرط
لانعقاده عندنا وعند الشافعي رح شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار
الاراء واستقرارها لا يثبت الا بالانقراض لان قبله الرجوع محتمل ومع
الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل
بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على النص والزيادة
نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد الانعقاد فعندنا
لا يصح وعند الشافعي يصح وقيل شرط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي ح رح يعني اذا اختلف اهل عصره في مسئلة ثم اتفقوا على
ذلك الخلاف ذهب اصحاب الشافعي رح الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد
الاجماع في العصر الثاني وقال اكثر مشائخنا رح لا يمنع فينعقد الاجماع ومن
لم يقع الخلاف السابق عند علمائنا الثلثة رح وهو مختار فخر الاسلام رح وشيخه المص رح
واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه اختلاف
بين اصحابنا فعند ابي ح يمنع من الانعقاد وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في رواية
معه وفي رواية مع ابي ح مستدلين بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي
ببيعها لا ينفذ قضاؤه عند محمد لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي ح
في رواية الكرخي رح لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة في بيع
ام الولد فعند عمر رضي الله عنه لا يجوز وعند علي يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف

في المسئلة بناء على ان الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه وعند اكثر العلماء
بانه ليس باجماع وفيه شبهة عند من جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فصار
قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا مجتهدا فيه غير مخالف للاجماع القطعي
فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق لانعقاد
الاجماع اللاحق والشرط اجماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد
مانع كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق
مع الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد
الاجماع باجماع الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله
عم لا تجتمع امتي على الضلالة يتناول الكل لان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطاء
فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف والمراد بقوله شذ شذ بعد ان كان
موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع ذهب قوم الى اشتراط عدد التواتر
في الاجماع لئلا يتصور تواطؤهم على الخطاء وذهب الجمهور الى عدم شرطه
لان الادلة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق
من المجتهدين الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه
لفظ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا فانه يدخل تحت النصوص
الدال على عصمة الامة من الخطاء وقيل اقل ما ينعقد به ثلثة واليه مال السرخسي
لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الجماعة لا تتحقق بدون ذلك وحكمه في
الاصل ان يثبت المراد به حكما بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع
كرامة لهذه الامة قيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا
بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض وسكوت الاخرين
وانما قيد الحكم بالشرعي لانه لا ينعقد لامر الدنيا كامر الحرب وغيره فانهم
اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد اجماعا وقال بعض المعتزلة
انه ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطيا فلا يكون قول الجميع صوابا

الشذوذ بالكثير فالمخالف اولى / اخرى

صدقوا بالنية ولما قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين
اراد بهم الصحابة وقيل هم في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهو مجموع الامة
لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم وفي قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس فانه وصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى
العدول فيكون اجماعهم حجة فان قلت لا يلزم من قبول شهادتهم صدقهم حقيقة
فان الشاهدين منهم يقبل شهادتهما مع ان الصدق مظنون قلت انه تعالى لم
يحكم لهما باعيانهما بالعدالة ولو حكم لكنا نقطع بصدقهما وحكم للامة فلا بد من صدقهم
والداعي اي مستند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز
بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل
القبض والقياس كاجماعهم على جريان الربوا في الارز وسببه القياس على
وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات لقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وبناتكم قال لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد او القياس لان عند وجود
الكتاب والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا
بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بان يلهمهم الله
بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كبيع التعاطي واجرة
الحمام على حكم من احكام الشرع جزافا بل بناء على حديث ومعنى النصوص رواه
متواترا وما ذكره من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل
الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه كذا في الاسرار واذا انتقل الينا
اجماع السلف اي الصحابة رض باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث
المتواتر فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتاب الله
وفرضية الصلوة وغيرهما واذا انتقل الينا بالافراد بان رواه ثقة من الصحابة
رض اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد
كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة رض على محافظة الاربع قبل الظهر وتحريم

الارز برنج

وثبات النبات صح

قوله وقد يكون من الكتاب اه لا يذهب عليك ان في قول المص قد يكون من اخبار الاحاد من اللمحة الى تقريب ذلك وكذا الى تقرير كونه من السنة المتواترة او المشهورة ره
عزمي

ولكنا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع

قال بعض صح

اي الحكم

نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض اصحاب
الشافعي رح لا اجماع المنقول بالاحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد
لا يوجب القطع قلنا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني
ثم هو على مراتب كما ذكر مراتب الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او غيره وذكر
مراتبه باعتبار المجمعين وكيفية اتفاقهم فالاقوى اجماع الصحابة رض نصا اي
تصريحا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الاية والخبر المتواتر فيكفر جاحده ثم الذي
يلي بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة عليه وسكت
الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر
جاحد الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص
ثم اجماع من بعدهم اي اجماع كل عصر بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم
فانه بمنزلة الخبر المشهور ظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة ينحط الدرجة
عن الاجماع السكوتي من الصحابة رضي الله عنهم ولقائل ان يقول ان السكوت في الدلالة
دون النص فكيف يكون السكوتي على درجة من التنصيص لا يقال انما انحطت
درجته عن الاجماع السكوتي لكان الاختلاف فيه لانا نقول المخالف في الاجماع
السكوتي اكثر كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة ثم اجماعهم على
قول سبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الاحاد يوجب العمل دون العلم
ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا
في مسئلة على اقوال كانت اجماعا منهم على عدم ما اي ما عدا تلك الاقوال
باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول اخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها
ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع الرد وقيل لا يمنع وله ان يردها مع الارش
والرد مجانا يكون خارجا عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة
خاصة اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين اجماعا على
بطلان ما عداها مخصوص بالصحابة رضي الله عنهم والحق ان هذا ليس مخصوصا بهم

بهم بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشريعة تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة
اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه القياس بين المعدومين
كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في
سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق
ووصف المعدوم بالسبق لا يصح لان المعدوم ليس بشيء وللقائل
ان يقول لا نسلم جريان القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم
لانه قياس المجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب
غاية الامر ان يكونا عديمين ولا يلزم منه ان يكونا معدومين والشيء ما يصح
ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق على المعدوم والحد
الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت
هو الله تعالى وانما قال مثل حكم لانه لو قال ابانة حكم الفيل لزم منه انتقال الوصف وهو
محال احتج من ابطل القياس بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله
تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه
بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته او دلالته او اقتضائه
فان لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدم واما السنة فقوله عم لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن على
ما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في اصله لان
الوصف الذي هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق
فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار الاحاد فان اصله قول الرسول عم وهو
موجب العلم قطعا وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال وانه حجة نقلا وعقلا
اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء

قوله والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان
اسنده صاحب الكشف وغيره الى
ابي منصور الماتريدي رح ثم ان الاولى
كان ذكر ذلك عقيب الاعتراض
قبل ان يجاب عما ورد على تعريف
المص او بعد لفظ الصحيح بالاصح
اذ المتبادر من لفظ الصحيح بعد التعريف
بتعريف المص كما لا يخفى
منه

الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ
رضي الله عنه معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن
قال بم تقضي قال بكتاب الله تع قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله عم قال فان
لم تجد قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسوله
ولو لم يكن القياس حجة لما انكره ولما حمد الله فان قلت لا نم صحة الحديث لان قوله عم
فان لم تجد في كتاب الله تع يناقض قوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء ولانه عم
سئله عما يقضي به بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه
مشروط بصلاحيته القضاء قلت قول الرسول عم دل على ان القياس
حجة والكتاب دل على وجوب اتباع قوله عم فكان كتاب الله تع دالا على
الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في الكتاب تفريط والمراد من قوله بعث
معاذا عم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات جمع
مثلة بفتح الميم وضم الثاء فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله
اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مباشرة
تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما كان التأمل
هو المؤدي الى هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب
وجعله دليلا معقولا لاسباب تعلقت عليهم تلك عنها اجزيتهم من مثله
من الجزاء فالتأمل يكون في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا
في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات متعلقة باسباب فصارت كذلك
جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها فكما ان مباشرة اسباب
تلك المثلات توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم المنصوص
في غيره يوجب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على
صحة القياس ثم من هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النص وهذا

وهذا استدلال بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان
الوقوف يحصل بالتأمل لا بظاهر النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو
فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون له دلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به
قلت ان اريد به الاعتبار عاما في المثلات وغيرها فهو دليل بعبارته على ان
القياس حجة وان اريد به الاعتبار من المثلات فحسب فهو ايضا دليل على ان القياس
حجة بدلالته وكذلك التأمل هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل في حقائق
اللغة لاستعارة غيرها اي غير الفاظ الحقائق لها سائغ اي جائز كالتأمل
في الانسان ومعنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره
اي نظير كل واحد من التأملين ثابت من حيث انه تأمل في معنى النص لاثبات
حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قيل هذا اثبات الشيء بنفسه
لانه جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر قلت لا نم
ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة
بحكم العقل فان العقل يحكم انها اذا جازت الاستعارة مع كونها غير ضرورية
كان القياس الذي هو ضروري جائز بطريق الاولى فان قلت هذا يدل
على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت اذا جاز
وجب العمل به والا يلزم العمل بالكل بدليل اذ ليس بعد القياس دليل آخر
واهمال الحادثة وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار
المذكور والاستعارة من حيث ان النظر في كل منهما نظر في الحكم والسبب
ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة
بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا ليلتصق بواسطتها بما دخلت فيه وههنا
ذكرت في المبادلة فتناسب تقدير بيعوا وقلنا الرفع ايضا تقديره
بيع الحنطة بالحنطة على حذف المضاف والحنطة مكيل سمي في شأنه الكيل
عند ارادة معرفة مقداره قويل بحبه وقوله مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا

لانه قياس جواز القياس صح

الحنطة بالحنطة اخرى متماثلين والاحوال مشروطا اي بيعوا بهذا الوصف
وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال
التي اشترط واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون
دون غيره بدليل ما ذكر في حديث اخر كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله
مثلا بمثل واراد بالفضل في قوله عم والفضل الفضل على القدر اي القدر
الشرعي الذي ذكرناه حتى لا يجري الربوا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في
حفنة بحفنتين ولا في بيع خمس حفنات بست حفنات اذا لم يبلغ
نصف صاع فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اي بين البدلين في القدر
ثم حرمة اي كان حرمة الفضل ثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية
فتكون الحرمة ثابتة باشارة الامر عرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله عم
الفضل ربوا اسم لكل زيادة من احد البدلين هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب
التسوية وحرمة الفضل حكم النص والداعي اليه اي العلة الداعية الى وجوب
التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال
اذا بيعت بجنسها يقتضي ان يكون امثالا متساوية والا يقول كذلك
اي انها تكون امثالا متساوية الا بالقدر والجنس والى الجنس اشار
عم بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار عم مثلا بمثل فيكون القدر
والجنس علة العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة
الجودة في الربويات هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم
ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى في
الوصف مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فانه
لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع
قفيزا جيدا بقفيز ردي ودرهم لا يجوز بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها
سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس
لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات
لا يحصل التساوي في المقدار على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك
بالقدر والجنس صح

لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديات لا يحصل لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس صح

بالنص صح

قوله فان التفاوت بينهما قد يبقى في الوصف
اذ يصح اذا لم تثبت المماثلة لا تظهر الفضل
فكان ينبغي ان لا يجري بينهما الربوا مع انه جار
حيث لم يجز قفيز جيد بقفيز ردي ودرهم وكذا
عرفت ان قول الشارح ولو باع متعلق بقوله
فان التفاوت بينهما قد يبقى والواو حالية
واما قوله فان متى باع ثوبا فهو تعليل
لقوله فان المالية تزداد بالجودة
عزمي زاده

والجنس ثابت باشارة النص لا بمجرد الرأي ووجدنا الارز وهذا شروع في
بيان ما لم يوجد فيه نص بعينه وجدنا مقادير الارز وغيره كالجص والدخن
امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في
عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فعللنا باثباته اي اثبات حكم هو
كون العقد خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المامور به
وهو اي القياس المتنازع فيه بيننا وبين نفاة القياس نظير المثلات اي
العقوبات النازلة بالامم السالفة فيكون لكل واحد منهما ثابتا بالنص
في محل معللا بعلة اشير اليه فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم الشرعي وهو
قياس غير المنصوص على المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى
قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر
ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث
لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار الاية نزلت في يهود بني النضير
حيث صالحوا رسول الله عم حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فنقضوا
العهد في وقعة احد ثم خرج النبي عم وامرهم بالخروج من المدينة فاستمهلوا
عشرة ايام فمكر المنافقون اليهم ان لا تخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن
معكم وان اخرجتم لنخرجن معكم فلما السوا ثم انهم طلبوا الصلح فابى عم عليهم
الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو حشرهم
الى الشام فظن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم وظن بنو النضير
ان حصونهم مانعتهم من الله فاتاهم امر الله وهو تخريب بيوتهم انهم خربوها
لحاجتهم الى الخشب والحجارة فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى
للمسلمين بعد جلائهم مساكن ومعنى تخريبهم بايدي المؤمنين تسببهم
في ذلك فانهم روهم واكلفوهم عليه والاخراج من الديار عقوبة

قوله وهو كون العقد خاليا عن العوض
كذا في عامة النسخ والصواب
كون الفضل ... وقد رايته في نسخة
عزمي زاده

كالقتل كقوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او
اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل قتل النفس فانه لما شق على بني اسرائيل القتل على الخروج
والكفر يصلح داعيا اليه اي الى الاخراج كما يصلح للقتل فيكون الذين كفروا بيانا
للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لمحل الجناية وقوله من ديارهم بيان لمحل
لمحل العقوبة واول الحشر تدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية
تدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضي الله عنه اياهم من خيبر الى الشام ثم
دعانا اي الله سبحانه بقوله فاعتبروا الى الاعتبار بالتامل في معاني النص للعمل
به اي بما وضح لنا من المعنى فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا
فنوقى عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي كذلك في الشرعيات لاستخراج
مناط الحكم باشارة صاحب الشرع لنعمل به فيما لا نص فيه والجواب عن نفاة
القياس اما عن الاية فالقران نزل تبيانا لكل شيء والقياس اظهر تلك
الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه الموضوع له
لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الراي الفاسد بدليل قوله
عم قاسوا ما لم يكن بما قد كان فان قياس المعدوم بالموجود فاسد لانه
لا مماثلة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف ضعفه البخاري والنسائي
وعن المعقول وهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل
فيه شبهة لكن وضع الشرع الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل
كالايات المؤولة والعام الذي خص منه البعض فكذا هذا والاصول في
الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة
ان يكون ذات علة وهي وصف يكون الحكم متعلقا به وهذه ثلثة احكام
الاول ان الاصل في النصوص ان تكون معلولة والثاني انها معلولة باحد
اوصافها لا بكلها ولا بكل واحد منهما واليه اشار بقوله الا انه لا بد في
ذلك من دلالة التمييز اي دليل تمييز ما هو العلة من غيرها والثالث بقوله ولا بد

تقلن فعل ماض جمع مؤنث غائبة

لا بد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل على انه للحال شاهدا اي ان النص
معلول في حال القياس واللام تكون بمعنى في كقولهم كتبته لخمس خلون من رجب
اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل غير من المعلول بالشاهد
لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين المحل المنصوص عليه والفرع زيادة مزية على
حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة وشريعة
كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور الخمسة يجب معرفتها في
القياس فشرطه ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء
كالبر اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال
على الحكم في المقيس عليه من نص او اجماع والفرع هو قبح بيع الارز متفاضلا و
الاشبه هو الاول لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر
الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقيل الاشبه هو الثاني لان
الذي يبتنى على الغير هو الحكم دون المحل واذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من
الاصل النص فمعناه شرطه ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اي
بشهوده مع حكمه بذلك المحل الباء بمعنى مع وضميره راجع الى الاصل والفرق
بين استعمال الباء بمعنى مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها
لاستدامتها مع ما فيها من الباء للاستعانة كما في قولك كتبت بالقلم اي بسبب
نص اخر يدل على اختصاصه بذلك المحل من هو قوله عم من استشهد واشهد بين
وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في بحكمه يكون صلة للمخصوص وهي تدخل
على المقصور كثيرا فيحمل على الغلب كشهادة خزيمة رض اي قبول شهادته هذا
هو الحكم خصت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد
ليس المراد من الخصوص المنفي المخصوص من صفة عامة فانه غير مانع من القياس
الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا عن اية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان
بالقياس قصته ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر

قوله والفرق بين استعمال الباء الخ هذا الفرق ليس بمعهود عند اهل العربية كيف والباء بمعنى مع هي التي للمصاحبة كما صرح به الرضي واشتراط الاستدامة فيها لم يقل به احد ولا بد عن تتبع موارد الاستعمال
عزمي

قوله وهو قوله عم واستشهد واشهد بين يعني في شهادة خزيمة ويكون ذكره ههنا على طريق التمثيل وكان الظاهر تاخيره عن قول المص كشهادة خزيمة كما لا يخفى
عزمي

الاستقصاء وجعل يقول هلم شهيداً فقال عم من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد
يا رسول الله انك وفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضر
فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما يأتينا من خبر السماء افلا نصدقك
فيما تخبر به من ادائك ثمنها فقال رسول الله عم من شهد له خزيمة فحسبه فجعل عم شهادته
كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلاً على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة
غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين رضي الله عنهم مع ان النصوص
اوجب اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانا لو عدينا الحكم الى
غيره ابطلنا الخصوصية الثابتة بالنص وانما خص بهذه الكرامة من بين سائر
الحاضرين لعلمهم جواز الشهادة لرسول الله عم بناء على اخباره لجواز الشهادة
لغيره بناء على الاعيان فان قوله عم في افادة العلم كالعيان وان لا يكون
معدولاً به الباء فيه للتعدية لان العدول لازم لا يأتي المجهول منه الا بالصلة
والضمير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلاً عن سنن القياس
اي ما ثلاثة كبقاء الصوم مع الاكل والشرب ناسياً ثبت هذا بالنص وهو قوله
عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس
فلا يجوز قياس المخطي عليه وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى
فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكنه في الحقيقة
ستة شروط وانما جعل الكل شرطاً واحداً لان الكل راجع الى تحقق التعدي
فانه لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من تمام التعدي بل
هما شرطان الشرط الاول كون وصف الاصل متعدياً وهو احتراز عن
التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافاً للشافعي كما سنذكره
ان شاء الله تعالى واعترض عليها بان تعدي الحكم هو انتقاله من محل الى محل الا انه عرض
لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون
شرطاً له واجيب عنهما بان المراد من تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل الى الفرع مجازاً

مجازاً وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوعه شرط له لا نفسه ولا بعد في
ان يكون تصور وقوعه متقدماً ووجوده متأخراً والثاني ان يكون التعدي
حكماً شرعياً لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها
لا يقال الآية تدل على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والكلام
جار في الكل لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس
يجري في الاسماء ايضاً لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى خمراً قبل اشتداده
واذا زالت الشدة زال الاسم كما لو تخلل والدوران يفيد علية الطرد والشدة
حاصلة في النبيذ فيسمى خمراً فيكون حراماً الا ترى ان كتب الصرف والنحو مملوة
بالاقيسة قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون
حجة علينا ولانا ان الاسم اللغوي يثبت قياساً لوجود معنى الشيء في شيء آخر
بلا وجود صورته الا ترى ان الياقوت قائم بالذات والخزف ايضاً قائم
بالذات ومع هذا لا يسمى الخزف ياقوتاً وما ذكروا من الاقيسة في الكتب
ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتاً بالنص اذ لو كان
فرعاً لا يجوز القياس عليه كما فعل بعض الشافعية فاس السفرجل
على التفاح في كونه ربوياً بعلة الطعم ثم قاس التفاح على البر بعلة الطعم
ايضاً فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم فلا احتياج الى القياس الاول
والرابع ان يكون التعدي بعينه بلا تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع
لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس
والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون
الحكم في الفرع بالرأي من غير الحاق باصل وهو باطل والشرط السادس
ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان نص فان كان حكم القياس موافقاً
لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفاً كان باطلاً لان القياس
لا يجوز ان يكون مبطلاً لحكم النص وقال الشافعي ان كان حكمه موافقاً

بالتوقيف

قوله قلنا الدوران لا يقبل التعليل كذا في النسخ والصواب لا يصلح للتعليل كما لا يخفى عزمي

ربوه

قوله ثم قاس الظاهر بعد ما قاس كما لا يخفى عزمي

قوله في العلة والحكم لا يذهب عليك ان كون الفرع نظير الاصل في الحكم هو الشرط الرابع بعينه فالصواب في علة الحكم وهو الموافق لما في شرح الاكمل ايضا عزمي

لحكم القياس كان القياس صحيحاً وكان مؤكداً للنص فلا بد من نفي التعليل
لما بين المعنى المشروط في علتها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط
الستة يعني لا يجوز التعليل لاثبات اسم الزنى للواطة بان يقال الزنى
سفح محرم في محل محرم وهذا المعنى موجود في اللواطة فيكون اللواطة زناً فيجرى
عليها حكم الزنى لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه اي لكون
التعليل تغييراً للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى الاطلاق في الفرع
على الغاية وهذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى
انه لا يحرم الوطي وقال الشافعي يصح ظهاره فيحرم وعلل بان حكمه حرمة الوطي و
والكافر اهل لها فيصح ظهاره كما يصح طلاقه قياساً على المسلم قلنا هذا تغيير
لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم
الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفارة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة
مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلاً لها لان فيها معنى العبادة
والواجب على المظاهر اذا لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم
لا يصح من الكفار والواجب بالنص تحرير يخلف الصوم والكافر ليس
باهل له وان كان للتحرير المطلق اهلاً ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره
والخاطي وهذا متفرع على الشرط الخامس قال الشافعي لما صار الناسي معذوراً
مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والمخطئ وهما ليسا بعامدين
في نفس الفعل اولى اما الخاطي فظاهر واما المكره فلان فعله منتقل الى
المكره فلا يبقى للمكره فعل اصلاً لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لا
لان النسيان يقع من الله تعالى بلا اختيار منه فيكون منسوباً الى صاحب الحق
لانه هو الذي اوجده الا ترى ان قوله عم فانما اطعمه الله وسقاه بخلاف
الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وان كان هو بخلق الله تعالى ايضاً على مذهب اهل السنة فلم يجعل

فلم يجعل ساقطاً لوجوده بكسب العبد فتعديته عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره
يكون فاسدة لعدم المماثلة بين الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له
الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة على الخاطي فان قلت انتم عديتم حرمة
المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في اثبات الكرامة قلت الاصل
في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم تتعدى ذلك الى الابوين
كانهما صارا شخصاً واحداً ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك
الوطي الحلال والحرام ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وهذا
متفرع على الشرط السادس اشترط الشافعي رح الايمان في كفارة اليمين و
الظهار في الجواز وعلل وقال هو تحرير في تكفير فيشترط فيه الايمان كما اشترط
في كفارة القتل وانما لم نجوز هذا التعليل عندنا لانه تعدية الى شيء فيه نص بتغيير
ذلك الشيء وهو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما مطلق وبهذا
التعليل صار مقيداً وتغيير المطلق تقييد له والشرط الرابع اي الشرط الرابع
للقياس من الشروط الاربعة وانما صرح به لبيان انه من الشروط المتضمنة في ضمن
الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت
لا يصح القياس الا بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده يعم فكيف
صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل كتعليل
الشافعي رح في قوله تع فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه علل الاطعام با
بالتمليك قياساً على الكسوة والاطعام جعل الغير طاعماً وكان هذا مفهوم
النص قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلما علل بالتمليك قياساً على الكسوة
تغير بعد التعليل ~~على وجه تغييره حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي فلا~~
ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكلف عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو
باطل لانه لا يجوز التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظهار الذمي
فلان لا يجوز على وجه يتغير حكم النص في عين المنصوص عليه اولى وانما خصصنا

قوله فلهذا اوجب الشرع الكفارة على
الخاطي والمكره هذا الكلام فاسد
مخالف لما صرحوا في كتب الفروع
حيث قالوا فيهما ان الخاطي والمكره
يجب عليهما القضاء دون الكفارة
لمحرره

في صلى الجواب ان ذلك ليس بطريق
التعدية عزمي

العلام فقوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء الا ان الاستثناء
حال التساوي دل على عموم صدره في الاحوال هذا جواب بنقض يرد على
ما ذكرنا وهو انكم غيرتم حكم النص في الربويات بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل
تحت الكيل بالتعليل تقرير الجواب انه لما استثنى الحال بقوله عم الا سواء بسواء
اذ المراد حال التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين
واستثناء الحال من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال
فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهو حال التساوي والتفاضل والمجازفة ولن
يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي في الكيل
بالاجماع وكان اخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير
بالنص اي بدلالته مصاحبا حال النص للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما سقط
حق الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض اخر وهو ان الله تع اوجب الزكوة
وفسرها النبي عم بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة
الشاة ومعناها انكم ابطلتم بالتعليل بالمالية صورة الشاة حيث قلتم تجوز
قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد وقعتم فيما ابيتم تقرير الجواب انه حق الفقير في الصورة
سقط بالنص اي باذنه الثابت بالنص وهو قوله تع وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء اي وعد الله تعالى
للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة
والبقرة ونحوهما ثم امر الله تع الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله للفقراء
بقوله انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى من هو عين الشاة او البقرة
او عين النقدين وذلك لا يحتمله اي ذلك المسمى لا يحتمل انجازا وعد سبع للفقراء
من عينه مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص
بل يطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد اذنا بالاستبدال المقتضي حاجاتهم

فانتم ابطلتم

قوله اي باذنه الثابت الضمير راجع اليه سبحانه عزمي

قوله بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء الجار متعلق بقوله المصاحب امر عزمي زاده

المراد من الوصف العلة الجامعة

فيجعل الوفاء بالوعيد فثبت الاستبدال المسمى بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد
التعليل وركنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة انما قال ركنه
هو لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يثبت
اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت
القياس وانما جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام
لا موجبة لذاتها لان الموجب هو الله تع ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى
النص في الاصل والى العلة في الفرع كما ذهب مشايخ العراق يكون ذلك
علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل
والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه
قول مشايخ العراق ان النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واحالة الحكم الى
القطعي اولى من احالته الى المظنون واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل
فيه غيرها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل بالعلة فمن اين تتاتى التعدية
الى الفرع قلنا المعنى في الاصل صار لا اضافة الحكم اليه معتبر لكن لم يظهر اثره
في المنصوص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم الى المعنى فظهر
اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا
لم يكن لها اثر في الاصل لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بابانة
حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة
الاصل غير مؤثرة وينبغي ان يقال في هذا المقام المراد في قوله ما جعل علما على
حكم النص اي ما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو الظاهر لئلا يقع
الخلاف على حكم النص مما اي من الاوصاف التي اشتمل عليه النص اي ثبت
حكمه به عندي يعلى لنظمه مع البناء اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم
الا ان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة

النص

عليه اللام

تفسير لقوله اشتمل لا ما قاله عزمي زاده في هذا المقام تامل لمحرره

قوله الا ان ذلك المعنى ... او بغير صيغته ... في هذا الكلام ... بالنص صيغة ... عزمي زاده

او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص ولا يمكن جعله علما على حكم
في محل الفرع نظيرا له في حكمه اي المنصوص في حكم النص احترز به عن العلة القاصرة
اذ ليس بركن للقياس بوجوده اي بوجود ذلك الوصف في الفرع
والباقية للتنبيه هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس
ونتيجته فلا يجوز ان يكون ركنا له وموقوفا عليه كما قال ابن الحاجب وكلام
المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلاثة اركانا للقياس لكنه يستفاد
من توقفه عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة
المذكورة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص جائز
ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة
عللنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب الزكوة في المصوغ
منهما كما تجب في غير المصوغ لتعلقه بالثمنية باصل الخلقة وهي اي الصفة
لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب الربوا وهو مردود عندنا
لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانها
متعدية الى الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر به
مالية الاشياء او عارضا كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر والتعليل
به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي في العرق ليس بمتصف
به واسما اي جائز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله عم للمستحاضة
توضئي وصلي وان قطر الدم على الحصير فانه دم عرق انفجر فان الدم اسم
اي موضوع غير مشتق على معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة
النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه
باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحرمة
على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا لا يتعدى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا

قوله لانه تعليل بالعلة القاصرة اذ غير الحجرين لم يتحقق ثمنا كذا في التوضيح وذلك ان المنصوص في باب الزكوة من الفضة والذهب المضروب بخلاف المنصوص في باب الربوا فانه ... ذكرهما هنا الرد ههنا استطرادي وانما ... بالعلة وصفا لازما فانه عندنا وعند الخصم تحرير

مطلب في علة الربوا اختلاف

لا بالاسم فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا كالحرج اللازم للاحتياج الى
النص الكثير كوصف الطواف في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها
من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا وهي القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات
والثمنية في الذهب والفضة عند الشافعي رح والاقتيات والادخار عند
مالك وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل
بالدينية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين عن الميت كما قال النبي عم للمرأة التي
سألته عن الحج عن ابيها ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك
فقالت نعم فقال دين الله احق الا ان قوله عم دين ثابت عبارة عن وصف
ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم وفردا كالعلة لتحريم النساء وهو
الجنس وحده والكيل وحده والقدر وحده او عددا مثل القدر مع الجنس
في علة تحريم التفاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعل علة في النص كقوله
عم انها من الطوافين وقوله عم كيلا بكيل وغيره اذا كان ثابتا به اي بالنص
كتعليل جواز السلم بفقر العاقد وذلك ليس في النص لانه منع في العاقد
لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه كما روي انه عم
نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم يقتضي عاقدا والا عدم الحكم
صفة فيكون ثابتا اقتضاء فيكون كالثابت بعينه ودلالة اي دليل
المصدر على الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف
اشار الى الدليل الذي يعلم به كون الوصف علة ~~لما ذكر ان ركن القياس~~
صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس كما ان شهادة
الشاهد بعد صلاحها للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل
ما لم تثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر في عين العلة وجنسها وعين
الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في
عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر

وقال مالك العلة القوت وما يصلح القوت في جنس اختلاف ائمه

قوله في النص المناسب للسياق ان يكون النص بمعنى المنصوص عليه فافهم محمود

انه علل الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتقديم الاخوة
لاب وام في التقديم في الميراث على الاخوة لاب فيقاس عليه ولاية
الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة والثالث
ان يؤثر جنس القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة
بعذر الاغماء فان تاثير جنسه وهو الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم
الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوة
على الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك الحكم وهو سقوط
الركعتين وهذه الاقسام حجة ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهو اي الملائمة
تذكير الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله
عم وعن السلف اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقتهم
في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي
فلا يصح التعليل بها الا ان يكون موافقة لما نقل عن الذين ببيانهم عرف احكام
الشرع قال الغزالي رح المراد بالتناسب انه اذا اضيف اليه الحكم انتظم
كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد
وقولنا اذا اسلم احد الزوجين اضيف الفرقة الى اباء الآخر لانه يناسبه
لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق كتعليلنا بالصغر في ولاية
المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح ولقائل ان يقول المصدر لا يجمع والا في
الا اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه
شذوذان احدهما حذف الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول
على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومشائيم شاذ
كذا في الشافية لما يتصل به من العجز اللام يتعلق بالتعليل والضمير في به
راجع الى الصغر على ان ولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا
وكذا في انكاح الصغائر عندنا وبالبكارة عند الشافعي وفائدة الخلاف

قوله والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع يريد بالمفعول ما يعم المذكر والمؤنث والا فلا يتم التقريب ثم ان المقصور على السماع هو جمع المفعول على غير التصحيح مطلقا لا على مفاعيل بخصوصه كما ذكر في الشافية جمع عدو المشائم ايضا من الشواذ عزمي

عزمي
يمكن ان يقال انه متنوع بحسب القرابة فنكاح البنت مثلا نوع ونكاح بنت الاخ نوع آخر عزمي

معلولة بالصغر

اراد بانكاح الصغار الذكور الصغار وبانكاح الصغائر الاناث الصغائر تمت

الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البالغة من غير كفؤ بغير رضاها لا ينعقد عندنا
خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له فانه
اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الثيب ساقطة العجز دون
البكارة نظير الطواف معقول مطلق لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر
موافق للعلل المنقولة لانه مثل الطواف الذي علل به النبي عم سقوط النجاسة
عن الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات فالطواف مثال الضرورة
وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة فكذا
الصغر مثال العجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر موافقا
لتعليل رسول الله عم دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه و
عدالته لا الاطراد وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه
عند عدمه كقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا
وعدما فانه اذا وجد شغل القلب بشي او غضب لم يحل القضاء واذا لم يوجد
شغل القلب بشي او غضب يحل له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية
امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب هو الله تعالى فاذا اطرد الحكم
مع الوصف وجد كون الوصف امارة للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل
لان امارة الشي ما يكون علامة على وجود الشي والجواب عنه ان قولهم العلل
امارات مسلم في حق الله تعالى فجعلها امارات لا ايجابه تعالى واما في حقنا فليست
كذلك بل هي موجبة لانا مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت
العلة الشرعية وجد حكمها لا محالة كما نسبت الاحكام الى افعالنا ونسبت
حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله
واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز لان الوجود قد يكون اتفاقا ومجرد الاطراد
لا يميز بين الشرط والعلة الا ترى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا
دار وجود العتق مع الكلام كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد ان يكون مؤثرا

اي الصغر كما في مال الصغير

قوله واذا لم يوجد شغل القلب او غضب الموجود في النسخ هي او الفاصلة ولعل هذا سهو من القلم والصواب اذا الظرفية والاصوب قول فخر الاسلام لانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ثم ان فخر الاسلام قال في رد ذلك ان الغضب معلول بشغل القلب وقط لا يوجد غضب بلا شغل فلا يحل له القضاء الا بعد سكونه تمت

علة
غير الغضب بقرينة ذكره في مقابله مع انه ما يشغل به فافهم لتمراره

ومن جنسه اي جنس الاطراد التعليل بالنفي من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لانه
استقصاء العدم اي عدم العلة اضافة الاستقصاء الى العدم بادنى ملابسة
يعني طلب العلة فانتهى الى عدمها اي لم يبق الوجود اي وجود علة اخرى من وجه اخر لان
العلة لم لا يكون اعلى حالا من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف اخر
يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد ثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل
بالنفي كقولنا في نفي النكاح اي في انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال
انه ليس بمال وكونه غير مال لا يمنع ان يكون وصف اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء
مع الرجال وهو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل بعد رجوع
الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما في الحدود ويثبت
بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بها لم يثبت
المال مع انه يثبت به المال اولى الا ان يكون السبب معينا استثناء من اعم الاحوال
تقديره ومن جنس الاطراد التعليل بالنفي في جميع الاحوال الا في حال كون سبب
الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون له سبب اخر فيصح الاستدلال وهو في
الحقيقة جواب عما يقال انتم قد عللتم بالنفي في مواضع كقول محمد رح في ولد
المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب بيانه ان سبب وجوب الضمان
هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب الضمان لان
ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد رح في البضائع المستخرج من البحر
كاللؤلؤ والعنبر لانه لا خمس في ذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعني انما
يجب الخمس فيما اذا كان في ايدي الكفرة وانتقل الى المسلمين بايجاف
الخيل والمستخرج من قعر البحر لم يكن في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم من ورود
الغنيمة فلا يكون فيه الخمس والاحتجاج اي ومن جنس الاطراد الاحتجاج باستصحاب
الحال وقيل هو الحكم بالثبوت في الزمان الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان
الاول ومن هذا التوقف بحث لان الحكم بالثبوت في الزمان الثاني هو فعل

قوله طلب العلة فانتهى الى العدم
مبنيا للمفعول محمود

قوله والتعليل بالنفي مبتدا لقوله
النص كقول الشافعي اه محمود

لان محمد ابن الحسن

فعل المجتهد وهو علة يوجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب
هو الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمي هذا النوع
استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال اي
يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر الى المفعول وهو
ليس بحجة عندنا استدل الشافعي رح على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم
يثبت له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرائع بعد وفاته
عم اجاب المص بقوله لان المثبت ليس بمبق يعني الدليل الموجب لوجود
حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض اخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان
البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه والجواب عن الشرائع ان البقاء فيها
بعد الرسول عم لتواتر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه
عم خاتم النبيين بنص القران وذلك اي الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق
في كل حكم عرف وجوبه اي ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اي زوال الحكم
لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف في عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل
التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم الحال بعد عدم
دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد فكان الاستصحاب المستدل اي حجة في
حال البقاء على ذلك اي على الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اي دليلا
ملزما عند الشافعي رح وعندنا لا يكون حجة موجبة اي ملزمة على الخصم ولكنها
حجة دافعة لالزام الخصم وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكر المص
بقوله حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار وطلب الشريك الشفعة
فانكر المشتري ملك الطالب فيما اي في السهم الذي في يده وقال ليس
لك فيه ملك وانما هو في يدك لا عارية ان القول قوله يعني القول
للمشتري ولا يجب اي لا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة
البينة على ملكه في يده لان الشفيع متمسك بالاصل وهو ان اليد دليل الملك

ابقاءه

قوله كما ثبت الشرائع لو قال كما بقيت
كما في الشرح لا كمل للكان اولى
محمد

الاستصحاب عندنا حجة في الدفع
لا الاستحقاق الغير لا في الاثبات
اي غير مثبت للحكم
مرآت

اللطف تفسيري عزمي

ظاهرًا والظاهر للدفع لا الالزام وقال الشافعي رح يجب تعيينه لانه يصلح
للدفع والالزام عنده وضع الشيخ رحمه الله المسئلة في بيع الشقص خلاف
الشافعي في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل
قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول
قول المولى عندنا ولا يعتق لان العبد متمسك باستصحاب الحال لان الاصل
عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند الشافعي رح القول
قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد المزيل ولم يظفر به يحصل
عليه الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة تصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر
وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعي ولا
ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري والاحتجاج
بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تدافع الامرين كل واحد منهما مما يمكن ان
يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رح في غسل المرفق انه ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل في المغيا كقولهم حفظت القرآن من اوله الى اخره ومنها
ما لا يدخل كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة فلا يدخل المرفق في وجوب الغسل
بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لانه عمل بلا دليل
لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فيحتاج الى دليل يثبت هذا الحادث
فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد من
مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها
قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال اعلم نفي الشك
لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل مع ان في
بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون
تعارضا في المرفق لانه لم يجتمع دليل الوجوب وعدم الدخول في
شرط التعارض اتحاد المحل كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في

اي قال المولى دخلت الدار وقال العبد لا

يتحقق صح

من قبل الشرع

قوله وانما المعتبر ما قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد نعم الظن ما قام الدليل القطعي او الظني ايلتئم مع قوله لم يوجد ههنا دليل قطعي ولا ظني الا ان يكون مبنى قوله ولا ظني مجرد قصد المبالغة
عزمي

في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد بالتعارض ليس هو التعارض المصطلح عليه
ولان غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن اثره في
التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح وللقائل ان يقول انه عمل بالاصل
لا ميل الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي
وجوب الغسل قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس الاطراد
الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام
وصف اخر اليه فيقع به اي بذلك الوصف الفرق بين الاصل والفرع
يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي كقول بعض اصحاب الشافعي رح
في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول وهذا فاسد
لانه ينعكس بلا تعب عليه لانه ان جعل نفس المس معقبا عليه لزم قياس
المس على المس وان جعل مع وصف اخر وهو قوله يبول لا يوجد
ذلك في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة
على اخرى ويجعل الجامع وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة
الحالة في انها باطلة لانه عقد لا يمنع من التكفير اي جواز التكفير بالاعتاق فكان
فكانوا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا
لان الكتابة لا تمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا حالة او مؤجلة فلم يكن عدم المنع
عن التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منهما
مانع عن الجواز الاعتاق فيصح الاستدلال بجواز الاعتاق على فساد الكتابة
فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى
على احد من اهل الفطانة كقولهم اي قول بعض اصحاب الشافعي رح في منع جواز الصلوة
بثلث ايات الثلث ناقص العدد عن سبعة بدون الفاتحة فلا يتادى به
الصلوة كما دون الاية اي لا يجوز بدون الاية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر
للنقصان من السبعة في عدم جواز الصلوة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة

قوله ولان غاية ما في الباب الخ يرد عليه انه لا يكون الا في المتنازع فيه اصلا وليس من النظر كما يتبادر
عزمي

فمن كاتب مملوكه ولو صغيرا يعقل بمال حال او مؤجل او منجم وقبل صح العقد عندنا لاطلاق قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
ملتقى وشرحه داماد

ومن الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين وهو ظاهر
مرآت

صح

ركبن حتى ان من عجز عنها يجزئه سبع ايات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها
يسبح ويهلل بقدر الفاتحة قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة
في الدين ومنع عن سبيل الرشاد للمستدلين وهذا غير منقول عن السلف بل احدث
من كان في طريق الفقهاء بعد والاحتجاج بلا دليل لا خلاف في انه يطلب الدليل
ممن قال الحكم بنفيه في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكما في هذه
الحادثة واما النافي للحكم كمن قال ليس على الصبي والمجنون زكوة فهل عليه
دليل ام لا قال اصحاب الظواهر لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل
وقيل المراد في قوله والاحتجاج بلا دليل وقال بعضهم يجب على النافي في العقليات
فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك اصحاب
الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا
دليل واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات
يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله زيد في الدار زيد ليس في الدار واما في الشرعيات
فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه مدعي حكما شرعيا واما النافي فينكر
وجود الوجوب ويدعي انتفائه وذلك ليس بحكم شرعي فكيف يطالب
بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان
على النفي والاثبات جميعا فان قلت لا دليل يعني للدليل المثبت فيكون
انتفائه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي
قلت قوله لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من
لا علم له بذلك فهو جاهل بالدليل لا عالم بانتفاء الدليل فان قلت قال ابو ح
رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد به الاثر قلت لم يكتف بقوله لا اثر فيه بل ذكر
انه بمنزلة السمك حيث قال محمد سألت ابا ح رح عن لا خمس في العنبر قلت
لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة

بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى مؤثر يعني ان لا يجب الخمس فيه
لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا او غلبة وانما يجب
في بعض الاموال بالاثر ولم يرد فيه بخلاف القياس فيترك على اصل
القياس وجملة ما يعلل له اي جميع ما يقع التعليل اربعة اقسام لما فرغ
من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان حكمه الاول اثبات الموجب
بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم
او وصفه والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية حالة الانفراد هذا
مثال لاثبات الموجب يعني الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للنسيئة
فعندنا نعم وعند الشافعي لا يحرم وهذا اختلاف وقع في موجب
الحكم فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص او دلالته
او اشارته او اقتضائه لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس
بانفراده يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس
على ما مر وجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين
لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث انه بعض العلة احدث شبهة
العلة فاثبتنا به شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في هذا الباب حتى
فسد البيع مجازفة بشبهة الربوا او صفة السوم في زكوة الانعام هذا
مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هل شرط الزكوة ام لا فعند
العامة شرط وعند مالك رح لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي
بل بالنص وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة شاة وله اطلاق قوله تعالى
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم من غير اشتراط السوم والشهود في النكاح
هذا مثال لاثبات الشرط للحكم المختلف في اشتراط الشهود في النكاح وهي
شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو
قوله عم لا نكاح الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح و

وشرط العدالة والذكورة فيها اي في الشهود وهذا مثال لاثبات صفة
الشرط والاختلاف فيها دون الشهود وشرط لانعقاد النكاح
باتفاق بيننا وبين الشافعي رح ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة
والعدالة فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة
والذكورة وهو تمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح
قوله وشاهدي عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي وشهود
والبتيراء هذا مثال لاثبات الحكم اختلفوا في الركعة الواحدة هل هي صلوة
مشروعة ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا للشافعي رح وهو تمسك
بما روي ان النبي عم قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة ولنا ما
روي انه عم نهى عن البتيراء اي الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال
لاثبات الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي واجبة عند ابي حنيفة رح لقوله عم
ان الله تعالى زادكم صلوة الا وهي الوتر والزيادة لا تكون الا من جنس المزيد عليه
وعند صاحبيه والشافعي رح سنة لقوله عم لا حين سأل الاعرابي
بقوله هل علي غيرها والرابع تعدية حكم النص الى ما اي الى محل لا نص فيه ليثبت
اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل
عندنا حتى يبطل التعليل عند عدمها فيكون بين القياس والتعليل
مساواة عندنا وجائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة
فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس
في العلة القاصرة كما في التعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة
المنصوص عليها وكان الحكم المتعلق بالعلة في النص فيكون صحتها بدون
التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية العلة موقوفة على صحتها في نفسها
فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع لزم الدور
وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل و

وكان الحكم متعلقا بالعلة

والتعليل لا يفيد العلم بالاتفاق ولا العمل به في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص
وهو فوق التعليل فلا يصلح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان
قلت التعليل بالعلة القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بها
بترك التعليل لان غيره انما يلحق به بالتعليل واذا لم يعلل لا يحصل هذه الفائدة على
ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالعلة المتعدية لجواز ان يكون
معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع نصب علامتين
على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل اخر وهو ان الحكم في المنصوص عليه
يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي مضاف
الى العلة في الاصل والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بعلة قاصرة
وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم الى العلة في محل النص ابطال عمل النص لان التعليل
او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود الاقوى واذا كان كذلك لم يفد التعليل
بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يقال صحتها في نفسها لا يتوقف
على صحة تعديتها بل على وجودها في الفرع فينقطع الدور على انه دور معية فلا يضر
انما الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما على الاخر والتعليل للاقسام
الثلاثة الاول ونفيها باطل لا خلاف في اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء
بالرأي لا بطريق التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع
وفي اثبات الموجب وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه لو لم يكن شرطا
لوجد الحكم بدونه وبعد ما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس
للعبد ذلك ولا خلاف ايضا ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما
الخلاف في اثباتها بطريق التعدية من اصل بان ثبت سبب وشرط الحكم
بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل اخر فقال علماء اصحابنا لا يجوز وقال اكثر
الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج المنكرون
بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه

علي انه دور معية

اي اثبات سبب او شرط

اي وصفه متميز بين الاصل والفرع

سببا للحد لابد من ان يقول ان الزنا سبب الحد بوصف مشترك بينه وبين
اللواطة لئلا يلزم جعل اللواطة سببا له ايضا وح يكون الموجب للحد المعنى المشترك
فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين له لان الحكم لا يستند الى المعنى المشترك
الا مع ذلك استناده الى خصوصية كل واحد منهما فيلزم منه بطلان
القياس لان شرطه بقاء الاصل ولم يبق في الزنا الذي هو الاصل حكمه وهو
ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره
وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم
يخرج الزنا واللواطة عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب
سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج الزنا عن ان يكون موجبا للحد لان
ذلك المعنى يوجب الحد بسببية الزنا فالمراد من قول المص والتعليل للاقسام
باطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية اي بابه فخر الاسلام والا فالمراد منه التعليل
مطلقا فلم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية
بناء على العلة الظاهرة وهو القياس او على علة الباطنة وهو الاستحسان
شرع في بيان الاستحسان فقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه لكنه
ليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابتة بالاثر والاولى ما ذكره
المص في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فقوله دليل شمل انواع
الاستحسان وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي يترك به الاستحسان
فانه يقابل القياس الخفي دون الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان
انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي كالسلم فان
القياس ناف جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص
وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه
تعامل الناس مثل ان يأمر انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره

قوله دون الجلي فان القياس الجلي هو هذا القياس بعينه عزمي زاده

ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم
استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع وقع معارضا
بالنص وهو قوله عم لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا
في حق هذا الحكم بالاجماع وفيه نظر لان القران شرط المخصوص عندنا والاجماع
ليس بمقارن ويمكن ان يجاب عنه بان القران شرط في التخصيص الاول و
النص مخصوص قبل الاجماع بالسلم فجوز بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال
للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست لانه لا يمكن صب
الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس لضرورة عامة الناس وطهارة
سور سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي
نجاستها لانه حرام كسور سباع البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع
البهائم ليس بنجس العين ونجاسة سورها باعتبار انها تاخذ بلسانها فيختلط العاب
النجس بالماء وسباع الطير تاخذ بمنقارها وهو عظم وهو ليس بنجس بل الميت
فعظم الحي اولى ولما صارت العلة هذا شروع في بيان ان ترجيح الاستحسان
على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة باثرها فلا خلاف لاهل الطرد
كما مر بيانه قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه
رد لمن طعن على ابي ح واصحابه بعد بان حجج الشرع اربعة والاستحسان خامس
تقول به ابو ح وهذا قول بالتشهي لانهم انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في
الاصطلاحات وان انكروا المعنى فباطل ايضا لان ما يعنيه دليل الا ان
دلالته المتفق عليها في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس
ونقل عن الشافعي قال من استحسن فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن
عنده من غير دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم اذا قوي اثره مثاله
سور سباع الطير فانه نجس بالقياس على سور سباع البهائم وهو ما يعني
لحمه الانثى وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بل

جواز الانتفاع بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فترجح على القياس لان
الاعتبار للاثر الا ترى ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فترجح العقبى لقوة اثرها
من حيث الدوام والصفاء على الدنيا لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء
وقسم منها القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده
كما اذا تلى اية السجدة في صلوته فانه يركع بها ان شاء ان كانت الاية في اخر
السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة وان
كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع
السجدة اجزاه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه نواها او لم ينوها لانها صارت
دينا في الذمة لا يتادى بالركوع ولا بالسجدة الصلوتية كذا في الذخيرة وذكر
الناطفي عن شيخ القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة
عن التلاوة والركوع جميعا جاز عنهما وبه ناخذ قياسا يعني يقيم الركوع مقام
السجدة التلاوة فانها تجزيها في القياس لان الركوع والسجود متشابهان
في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى وخر راكعا مجازا
فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس
ظاهر وفي الاستحسان لا تجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة
الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن السجدة فيها فلان لا ينوب
عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا اثره الظاهر لان المامور به لا يتادى
بغيره فيفسد وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل بسبب قوة اثره
الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة ولهذا لم يصح
نذره وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلوة يعمل بما هو المقصود من
السجود لان الركوع فيها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف
سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما
مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع

حتى اذا نوى في صلوته بين الركوع والسجدة فان نواها في الركوع سقط عنه سجدة التلاوة والا فلا فيقضيها خارج الصلاة كذا في شرح الملتقى لداماد محمود

في التلاوة صح

على مخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة مرات

الشبه صح

بالركوع مع الخفي والظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع مكان
الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد
الخفي وهو جعل الغير المقصود مساويا للمقصود ثم بين المص الفرق بين
المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة
فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير
معلولة بل هي معدولة بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال
الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا
لانهما لما اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يدعي شيئا في الظاهر
على البائع وانما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى
المشتري وياخذ منه ما اقر به ويحلف على البائع كما في سائر الخصومات
ويوجبه اي يمين البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري
يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره وهذا اي وجوب
التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارث البائع والمشتري
حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل
القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حق
العباد والى الاجارة اي تعدى وجوب التحالف من البيع الى الاجارة حتى
لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ
القصار في العمل تحالفا لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما
بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد
القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين
البائع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها
تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه
فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف

قوله لان المشتري يدعي تسليم المبيع اه اي يدعي حقا هو تسليم البائع المبيع الخ محمود

في حقوق العباد الخ

فيقتصر على مورد النص فلا يتعدّيه الى الوارثين ولا تحالف المؤجر
والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد يجري التحالف
بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما
يدعي عقداً ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم ان كل
واحد منهما يدعي عقداً آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن فان البيع بالف
قد يصير بالفين بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد ولما فرغ عن بيان القياس
وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القايس
واتمام بيان نفس الاجتهاد وشرطه وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج
الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي معانيه لغة وشرعاً
ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام ولا يشترط حفظها بل يكفي ان
يكون عالماً بمواقعها ويرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام
وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد به ايضاً ما يتعلق به الاحكام
وان يعرف وجوه القياس اي طريقه وشرائطه وحكمه الاصابة بغالب
الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطي ويصيب والحق موضع الخلاف اي في المسائل
الفقهية واحد بانه ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل
الدخول بها ولم يسم لها مهراً قال ابن مسعود رض فيها اجتهد برأيي فان يكن صواباً فمن
الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وشاع ذلك بينهم ولم ينكر عليه احد فكان
اجماعاً منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد يصيب لانه
لو كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيباً والا لزم التكليف بما ليس
في الوسع كاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير الجهات
كلها قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا في النقليات لا في الاعتقاديات
في العقليات التي هي اصول الدين فالحق منها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر
ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنه انهم ما كلفوا با

قوله وعند محمد يجري التحالف بين الوارثين وكذا في الاجارة عزمي

قوله بذل المجهود وهو هنا بمعنى الطاقة مم

قوله ان يحوي من الحي وهو الجمع يقال حوى الشيء يحوي حيا اذا جمعه مم

قوله والحق اه الواو فيه ابتدائية بل اعتراضية لمحرره

قوله حتى قلنا اه حتى فيه ابتدائية لمحرره

مر تفسير المفوضة على وجه التحقيق في الورق منها الذي في ابتداء الكتاب ايضاً في الورق الحادي عشر

وبيان ذلك ان كل مجتهد لو لم يخطئ بل اصاب لما تعلق بمسئلة واحدة فوق اجتهاد واحد ولا يتعين حكم الاصابة بالاجتهاد الاول ويبقى ما عداه بلا حكم فيكون الاشتغال بالاجتهاد بعد الاجتهاد الاول عبثاً ومثل المجتهدين لا يليق بهم الاشتغال بمثل هذا فتدبر لمحرره

لا على قول بعضهم

في تكليف بالبر صح

صحابة

باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد للاصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد
وان اخطأ بعضهم الحق كمن امر جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل
واحد منهم مصيب في الطلب لكن من يجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون
مصيبون ابتداء ولانا ان المجتهد في القبلة مصيب لا محالة فان اصحاب النبي عليه السلام
قالوا في قوم تحروا في القبلة مختلفين ثم علموا حال امامهم فسدت صلوة الذي امامه
مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئاً ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي
فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه ذهب الشيخ ابو منصور رح لقوله عم ان
اخطأت فلك حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء
وانتهاء فدل على ان المجتهد اذا اخطأ يكون مخطئاً ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب
ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون مطيعاً لفعله فعلاً مشروعاً فيكون ماجوراً ومخطئ انتهاء
اي في اصابة المطلوب والجواب عنه ان الخطأ المطلق لا يستوجب
الاجر فقوله عم فلك حسنة يدل على ان خطأه ليس الخطأ الكامل فتعين
ان يكون الخطأ فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل ان كل مجتهد
يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور
عن الوصف المدعى عليته وانما سمي هذا المعنى تخصيصاً لان العلة باعتبار
حلولها في محال متعددة يوصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا
وصفت بالعموم يكون اخراج بعض المحال عن تاثيرها فيه تخصيصاً لانه يؤدي الى تصويب
كل مجتهد خلافاً للبعض كمشايخ العراق والكرخي رح فانهم جوزوا التخصيص
في العلة المستنبطة متمسكين بان العلة امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان
يجعل امارة في بعض المواضع دون بعض فالتخلف لا يخرجها عن كونها امارة
لان الامارة لا يستلزم وجود الحكم في كل المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه من لم يجوز تخصيص المستنبطة لانه عم جعل السرقة والزنا
علتين للحد والقطع وقد يوجد ان ومسارق لا الحد ولا القطع وذلك

في الجهات صح

بعض صح

البعض صح

اي بيان التخصيص ان يقول المعلل كانت علتي توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب
اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض مع قيامها اي قيام
تلك العلة لمانع فصار اي المحل الذي لم يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا
من العلة اي من حكمها كونه تحل بأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع انما ذكر هذا لان مجرد
قوله لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص وللقائل
ان يقول اذا اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا
لا يتيسر لكل مجتهد ان يبين عند ورود النقض على علته مانعا صالحا للمنع
وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم اليه من اضافة عدم
الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد
عليه نقض يمكنه ان يقول قد عدمت علتي في صورة النقض قلنا التخصيص
بالمانع يستلزم التناقض بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف
علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة الشرعية علة تامة فاحتمال
تخلف الحكم عنها مع وجودها او انتفى جزؤها او زاد عليه وصف
اخر لم تبق تلك العلة علة فيختلف الحكم حينئذ لانتفاء العلة واما التخصيص
بالمانع فان العلة فيه موجودة بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون غير علة
وهو تناقض ظاهر وبيان ذلك اي بيان عدم الحكم مضافا الى المانع عندهم
والى عدم العلة عندنا في الصائم النائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم
لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن
حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة
لمانع وهو الاثر وهو قوله عم تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
مع بقاء العلة وقلنا عدم اي امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان
فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع حيث قال انما اطعمك الله وسقاك
فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء ركنه لا لمانع

عند ورود النقض صح

التخصيص صح
وما
علة صح

معتبرا صح

لمانع مع فوات ركنه والناسي ليس في معناه لان القصد الذي يفوت
ركن الصوم مضاف الى غير من له الحق وبقي وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو
الحديث دليلا على عدم العلة حكما وبني على هذا اي بني من اجاز تخصيص العلة
على جوازه تقسيم الموانع كذا في جامع الاسرار في شرح المنار والاولى ان
يقرأ وبني على صيغة المجهول اي وبني على بحث التخصيص التقسيم المذكور الا ان
القسمين الاولين ليسا مانعين للحكم مع وجود علته وانما يمنعان نفس
العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة لا لمانع مع وجود العلة فلا يكونان
من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء مانع يمنع
انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء
الحكم كخيار الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو
الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام
الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لا يتم الصفقة بالقبض معه
وتمكنه من الفسخ بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمامه حتى يمكنه المشتري من التصرف في المبيع
ولا تمكنه من الفسخ بدون الرضاء والقضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان
له ولاية الرد وفسخ البيع فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للرد ولما تم العلل بيان
الشيخ بيان شرط القياس وركنه شرع في دفعه ليتم بيانه اذ القياس
انما يتم اذا كان الدفع فقال ثم العلل نوعان على زعم القائسين وانما قيدنا به
لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا لما مر بيانه وانما قدمها على المؤثرة لان
المؤثرة لا يجري فيها المناقضة وفساد الوضع فاحتيج الى معرفتها ليحكم عليها
بالانتقاض المؤثرة فقدم الطردية وبينهما فيها طردية ومؤثرة والاحتجاج بالطرد
فاما كان فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية وبين
الاعتراضات الواردة عليها فقال اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول

عليه صح

بدون قضاء صح

قوله لان العلة الطردية ليست علة
شرعا العلة الطردية هو كل وصف
اعتبر علة دوران الحكم معه وجودا
عند البعض ووجودا وعدما عند البعض
من غير نظر الى ملائمته وثبوت اثره
في موضع بنص او اجماع والمؤثرة
ما ظهر اثرها بنص او اجماع في
موضع من المواضع

دافع على كل قسم ضروب من الدفع
صح

يلجئ

بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل ما بينه المعلل بتعليله
مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه وهذا القيد اهمله المص وهو يحتاج
اليه ومذكور في عبارة غيره وهذا القول يلتجئ اصحاب الطرد الى القول
بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع فيه مع بقاء الخلاف احتاج
الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه
علة طردية لان وصف الفرضية في الصوم توجب تعيين النية ايجابا كان وجوب
التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين
النية وهو واجب وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين فيقع مسلما انه
التعيين واجب لكنه لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما التنازع في
اطلاق النية هل هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد
الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين الشرع لان هذا الصوم يتوحد
بالشرعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فيصاب باطلاق النية فهو بمنزلة
التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت الخصم
يقول التعيين بطريق القصد الى الفرضية يشترط كما في القضاء والكفارة
فاذا سلمت هذا لم يبق الاطلاق قلت هذا التعيين غير مذكور في كلامهم و
لم يقولوا الا بالتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم فندفعه
بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية
قصدا او لا نسلم ان علة وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة
هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول
بتخصيص العلة لانه اي السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكنه تخلف عنه
لمانع فيثبت عنده فيكون تخصيصا ممن انكر التخصيص كان لا يستقيم له القول
بالموجب والمص ممن انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره

قوله كالمتوحد في الدار فانه يصاب باسم جنسه كما يصاب بعلمه
عزمي

قوله ولم يقولوا الا بتعيين قصدا يعني مكان قولهم فلا يتأدى الا بتعيين النية
عزمي

[illegible]

قوله فان قلت القول بالموجب يؤدي الى القول بتخصيص العلة اه هذا السؤال مع جوابه المذكور ماخوذ من الشرح الاكملي ولعله غير وارد على اصله لان مبناه التخلف لمانع وهو ممنوع لان الحكم على سوق السائل هو تعيين النية امتثالا ولا يذهب عليك انه ليس بمتخلف وانما المتخلف تعيين النية قصدا وليس مبنى الكلام عليه والا لا يكون من قبيل القول بالموجب فتدبر
عزمي زاده

ظاهره تخصيص

ظاهره التخصيص وليس بتخصيص لان المقصود منه دفع النقض عن العلة ببيان
المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة المعلل وانما مقصوده
الجامه وابطال كلامه فلهذا صح عنده والممانعة وهو عدم قبول السائل ما ذكره
المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان يكون في نفس الوصف بان يقول السائل
ان الوصف الذي تدعي علة موجودة في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه بحكم الاصل
مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره
من الاكل والشرب كحد الزنا قلنا لا نسلم ان الكفارة متعلقة بالجماع مع تسليمنا
ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة بالافطار
بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح
الوصف للحكم مع وجوده بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم
انه صالح للعلية مثاله قول الش في اثبات ولاية الاب بوصف
البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول لا نسلم ان وصف
البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل
النزاع او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الراس انه ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل
بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض والتكرار صار طريقه في الغسل ومحل
الفرض مستوعب محله وهذا المعنى معدوم في المسح وهو يحصل بالاستيعاب
او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف الذي
جعل المعلل علة مثل ان يقول في المسألة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف
الى الركنية الا ترى ان الركنية لا اثر لها في التثليث لوجودها في القيام
والقراءة وعدم ما كان في المضمضة والاستنشاق حيث يسن التثليث و
لا ركنية وفساد الوضع وهو حال قياس موضوع على خلاف مقتضى ترتيب

الوصف [illegible] احدها [illegible] الطرد انه على الاربعة [illegible] الوصف الذي [illegible] بان يقول [illegible] لا نسلم ان الوصف [illegible] والثانية انه صالح للعلية والثالثة في نفس الحكم والرابع في نسبته الى الوصف [illegible] للعلة لا نسلم ان الحكم ثابت [illegible] وجود الحكم [illegible] بعد تسليم [illegible] بوصف اخر [illegible]

الادلة والمراد بالمخالفة وقوعه مغايرا للكتاب والسنة والاجماع
هو القسم الثالث من اقسام الاعتراض على العلل الطردية كتعليلهم اي تعليل
اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي الابانة بينهما باسلام احد الزوجين
بينهم قالوا اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء
ثلث حيض لتأكد النكاح وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما
وبغير عرض الاسلام على الآخر وقالوا الحادث بينهما اختلاف الدين فلا
تتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين فقلنا هذا
الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل حيث ان الاختلاف
فيها حادث بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث
باسلام المسلم وهو عهد عاصما لا قاطعا فصار الوصف نابيا عن الحكم اعلم ان
فساد الوضع بمنزلة فساد الاداء في الشهادة فانه مقدم في الدفع على
المناقضة لان الاظهر انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل
بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه واما مع فساد الاداء لا يصار الى التعديل
لانه غير مفيد وتاثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور فساد الوضع
لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى فاما النقض فيمكن الاحتراز عنه في مجلس
بالجواب عن النقض بان يزيد وصفا اخر ان كانت العلة طردية وان
كانت مؤثرة فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة
وهو تخلف الحكم عن الوصف المدعى عليته لقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما
طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية وهو استفهام على سبيل الانكار
اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن
النجاسة الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض
فيها فيضطر الى الرجوع بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى
بل ثابتة بطريق التعبد اذ ليس على الاعضاء شيء يزول بهذه الطهارة

هنا صح

(الرسعيد)

التعبد

الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجاسة لانه معقول لما
فيه من ازالة عين النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المغسولة
في الوضوء غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة
غير موصوف وحده بالحدث بل كل البدن موصوف بنا على ان الصفة
اذا ثبت في ذات كان المتصف بها جميع الذات الا ان الشرع اقتصر
على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي طرفا الطول
وباليدين طرفا العرض تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واقر
على القياس فيما يحرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المغسولة
غير معقول المعنى بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث
لم يكن في الاعضاء محسوسا بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير ولا بد له من خبث
في المحل ليكون الغسل ازالة له وهنا امران كون الماء طهورا ووصف المحل بالخبث
فالنية لا تصلح ان تكون مشروطة للاول لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث
معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت قبل النية فكان
غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية
بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية وللخصم ان يمنع كونه مزيلا
حقيقة وانما جاز كذلك لو كان المراد نجاسة حقيقية فاما لو كان
حكمية فان النية امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية واما المؤثرة اي العلل المؤثرة
فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة الا المعارضة
يعني ليس للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض
عليها الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعدما ظهر اثرها
بالكتاب والسنة والاجماع وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير
الثابت بها لان في مناقضته مناقضة هذه الادلة وكذا فساد الوضع
لان التاثير الثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا امثالها ظهر اثره بالكتاب

كالسمح

قوله بل تغير وصف محل الغسل من
الطهارة الى غيرها يعني ان ذلك
غير معقول المعنى انما هو ذلك
التغير
عزمي

قوله وللخصم ان يمنع كونه مزيلا اه
يمكن ان يقال ان هذا المنع غير مفيد
لان اعتبار الشرع قد جعل بعض
الامور الاعتبارية بمنزلة المتحقق
وهذا ليس بعزيز نعم ان المدعى
انما هو كون الماء عاملا بطبعه
فلا يحتاج في استعماله الى النية
سواء استعمل لازالة النجاسة
الحقيقية او الاعتبارية فتدبر
عزمي

اجماعا لانه صح

ما عللنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين
لانه خارج نجس فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ان هذا وصف ثبت
اثره بالكتاب في غير صورة النزاع فيثبت في صورة النزاع قياسا عليه
قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما عللنا
في سؤر سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سؤر الهرة لانها
طوافات قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين عليكم ومثال ما
ظهر اثره بالاجماع ما عللنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة والرابعة لانه لو
وجب القطع لكان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة
لانه تفويت فان طولبنا بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي
تفويت المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز لكنه اي الكون التساهل اذا تصور
مناقضة اي ورد نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك
النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر
ثم بالحكم ثم بالغرض على ما تذكر ان شاء الله تعالى كقولنا في الخارج اي التعليل بالعلة
المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج من
غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه
اي على هذا التعليل ما اذا لم يسل الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا فانه
ليس بحدث ومع انه حدث في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف
وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال من باطن الى ظاهر وحيث
لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة
فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار علة لاجله وهو
بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب
غسل ذلك الموضع فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر
في تنجس ذلك الموضع فيه صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض

اي بوجوب غسل ذلك الموضع

انتقاض الطهارة فيصير الدفع صحيحا من حيث ان وجوب التطهير في
البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يتجزى فلما لم يتجز يا
وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل اعضاء
الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة
من الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وههنا
اي فيما لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض
الطهارة لعدم العلة وهو الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل
فان ما يخرج من جرحه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينقض طهارته
ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم
في صورة النقض بيانا انه موجب للتطهير بعد خروج الوقت بعلى
بان يقول الخصم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد
خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت
اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي بدفعه
بحصول الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول
في المعنى الموجب للحكم وقد حصل وذلك حدث فاذا لزم اي دام صار
عفوا لقيام الوقت اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب
بالاداء ولا يمكن ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه
الحالة فكذا هذا اي كذا في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت
الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الحرج عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل
وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا
كالاصل فلا يرد نقضا واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما
اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرتم من الوصف وان دل على الحكم لكنه
عندي ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة غير مقبولة لانها

لم يكن متجزيا صح

فعدم الحكم صح

قوله وهي الخروج لعل المراد به هو الخروج المؤثر فتدبر لمحرره

حدث صح

المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى الخصم وتجري في الحكم بان نقيم دليلا على نقيض الحكم المط وتجري ايضا في علته اي علة الحكم بان نقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله وتسمى الاولى معارضة في الحكم والثانية معارضة في المقدمة كذا في المرآة

ينتهض حجة

السائل شيئا سندا او ليس له ذلك بل له الاعتراض المحض كما اذا شرع في دليل
اخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي معقولة لان العلة لا تتم
حجة ما لم تسلم عن المعارضة الا ترى ان القران انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة
فكان اعتراضا صحيحا قوله اي نوعان معارضة فيها مناقضة اعلم ان في هذا القول
امرين احدهما كونه معارضة فيها مناقضة والثاني تقديم المعارضة وجعله
اصلا اما الاول فلانه دخل في كل واحد منهما فان فيه ابداء علة اخرى وهذا
خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما
الثاني وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة مقصودة لان المصنف نفى المناقضة
على العلل المؤثرة بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا و
في المناقضة ضمنا فان قلت هذا النوع من المعارضة باطل لاستلزامه اجتماع النقيضين
وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نم ان المعارضة تسليم الدليل مطلقا و
لهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على المدعى ولم يقل دليلك
وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة فان الجهة مختلفة
لان المعارضة لجهة ابتداء علة السائل والمناقضة لجهة ابطال علة المعلل وفي
هذا الجواب جواب عما يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا على العلل المؤثرة ثم
اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان المناقضة المنفية هي المناقضة
من كل وجه والمثبت ليس كذلك لانها ضمنية وهي القلب وهو في اللغة
على معنيين احدهما جعل اعلى الشيء اسفله كقلب القصعة والثاني جعل
ظاهر الشيء باطنا كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما
والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول لان العلة اعلى من الحكم لكونها اصلا و
الحكم سفلا لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل بالحكم بان
جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف
المحض فلا يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم

حيث قال معارضة فيها مناقضة

ولانه صح جواب ثان

قوله قلب العلة حكما والحكم علة هذا القسم من ثاني قسمي المعارضة اعني من المعارضة في المقدمة لمحرره

اي قولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان
لان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة
غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في
الثيب غايته لان النعمة كلما كانت اكمل كانت الجناية منها افحش فاذا وجب
في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع
ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فيقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه
يرجم ثيبهم يعني لا نم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة لجلد البكر
فبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد
الانقلاب لم يبق علة المجيب في الاصل علة فهذه معارضة صورة ولكن
فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة حكما والتخلص منه اي من هذا القلب ليس
المراد انه اذا ورد يندفع بهذا الطريق بل معناه اذا اراد ان لا يرد هذا القلب
فطريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن
ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كما كان مع
الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فيجوز ان يكون كل منهما مظهرا
للاخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانا نستدل
بثبوت احد الحكمين على الاخر لمساواة بينهما حيث ان كلا منهما يحتمل
قربة على وجه يكون المضي فيها لازما بخلاف ما علل الشافعي فانه لا مساواة
بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة والجلد لا والرجم له شروط
ليست للجلد وهذا التخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان
كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها في الاخر وكذا الرق
والنسب والثاني اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم
يعني جعل السائل وصف المعلل شاهدا له بعد ان يكون شاهدا للخصم
ماخوذ من قلب الجراب فان ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا

عليها

بطريق الاستدلال لا

وهو بان يعلم احد الشيئين بعلم الاخر

وهو بان يعلم وجود احد الشيئين بوجود الاخر بسبب

قوله والثاني اه يعد من المعارضة في الحكم لمحرره

لكنه وظهره الى خصمه حيث صار شاهدا على خصمه في هذا النوع
معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل
ومنها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من
وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون مناقضا في نفسه فكان هو الذي يشهد
لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة
فانه متناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا
بتعيين النية كصوم القضاء وقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن النية
بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا
تعيين قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان
والتعيين في صوم القضاء لان المعلل لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه
كصوم القضاء ربما وقع في قلب السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك
بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حالها قبل الشروع في صوم رمضان
وحالها بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين حاصل
في الحالين فبعد التعيين في المقيس عليه وهو صوم القضاء لا احتياج
الى التعيين مرة اخرى فكذا في المقيس وهو صوم رمضان لا احتياج الى النية
بعد تعينه اعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها
بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل
مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع
ولكن وجود صورة القلب تدفع ببيان التاثير كما يدفع المناقضة وانما يرد
القلب على العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكره صدر الاسلام ان القلب
الاول يرد على كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل
طرد ما لم يظهر التاثير وقد تقلب العلة من وجه آخر غير الوجهين المذكورين
وهو ضعيف اي فاسد كقولهم اي قول اصحاب الشافعي في ان الشروع

عن تعيين النية

قوله انه لا فرق بينهما في ان القضاء لا يتادى الا بتعيين النية محرره

بالعلل المؤثرة صح

الشروع في النوافل لا يوجب تمام ما شرع فيه والقضاء لو افسده هذه
اي النافلة عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت
احترز بهذا القيد عن الحج اذا افسدت يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان
كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في
النفل عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء
بهما باعتبار انه لا يمضي في فاسده حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي
في الفاسدة علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع
والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع والنذر
فيلزم استواء النذر والشروع في الصلوة ولكن الصلوة يلزم بالنذر فينبغي ان
يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب
فقيل انه صحيح لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا لنفسه فيما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة
دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع ملزما كا
لنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض
لحكم المستدل وهو المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون
اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي هي شرط القلب
فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو
الوضوء باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلوة
باعتبار اللزوم بهما فتنافيا والحكم هو المقصود في الاستواء لا نفس
الاستواء ومتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع والاصل بطل القياس
لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد
ويسمى هذا اي النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء الى ورائه

وراءه

صح

بلغ مقابلة صح

على طريقة الاول مثاله قولنا ما لزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه
الوضوء فعنى ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم في
الاول كان في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لا لاجل قلب الوصف الذي
جعله علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس
ويطرد يكون راجحا على ما يطرد ولا ينعكس لكن الانعكاس يدل على
زيادة تعلق الحكم بالوصف والطرد يجوز ان يكون اتفاقيا وبالعكس
فوي كونه من الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس ان يرد
على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس
بمنعكس حقيقة اذ لا يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب
ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب ولكنه لما كان شبيها بالعكس
من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف سننه اورده
في هذا القسم تبعا لفخر الاسلام والنوع الثالث اي النوع الثالث من المعارضة اي المعارضة
اي المحضة التي ليس فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة
في حكم الفرع وهو صحيح سواء عارضه ذلك الحكم بلا زيادة وهذا النوع خمسة
اقسام الاول ما ذكره وهو ان يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان
يذكر علة اخرى يوجب خلاف حكمه بغير زيادة وتغيير فيه فيقع بايراد
الضد مقابلة محضة بل نوض بابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجري على كل
علة وهي ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على مدعاك لكن
عندي ما ينفيه مثاله ما اذا قال الشافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
قياسا على المغسولات فنقول سلمنا ان القياس على المغسولات يقتضي
ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الراس مسح في الوضوء
فلا يسن تثليثه كالممسوحات او بزيادة اي بزيادة تفسير هذا هو القسم
الثاني مثاله قولنا انه ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل

هذا هو المذكور في المتن عزمي

يجب كون الوصف صح

بقصد صح

قوله ولكنه لما كان شبيها بالعكس اه لا يذهب عليك ان المص ايضا انما ذكر هذا النوع في القلب كسائر الاصوليين فالاستدراك مستدرك والصواب ان نقول في جواب لما جاء عكسا بدل قوله اورده في هذا القسم فتدبر عزمي زاده

قوله كالممسوحات عبارة صاحب التحقيق كمسح الخف وهو الاوضح بل الصواب عزمي

كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل وهذه المعارضة
صحيحة لان الزيادة تفسير للحكم المتنازع فيه لان الخلاف في التثليث
بعد اكمال الفرض في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع من المعارضة
هو النوع الثاني من نوعي القلب وهي معارضة صحيحة ايضا وتصلح وجب المصير
الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تصح بلا زيادة وهذه لا تصح بدونها لكني ايراد
فخر الاسلام ومن تابعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع
معارضة فيها مناقضة وما ذكر في بعض الشروح انما اوردها لانها معارضة
قصدا وذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد المعارضة بالخالصة
ولم ير له جوابا شافيا او تغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه
بقصد ذلك الحكم لكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة لغير الاب والجد
ولاية تزويجها لانها صغيرة فتولى عليها نكاحا كالتي لها اب فقال اصحاب
الشافعي هذه صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه
لا ولاية للاخ على مال الصغير بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير
الحكم الاول الذي وقع لانه النزاع في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لا في تعيين
المولى ونحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة نفى ولاية الاخ على التعيين
وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه اذ الحكم غير الحكم الاول اذ المعين غير المطلق
فهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو
عدم اثبات الولاية لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية
الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب الناس اليها بعد الاب
والجد وبهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي ما لم يثبته الاول هذا هو القسم
الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم ينفه لكن يكون تحته معارضة
لحكم المعلل بان يكون الحكم الثابت بها مستلزما لانتفاء الحكم الذي اثبته
المعلل ومن هذا النوع بظهر وجه الفصح منها مثاله قولنا ان الكافر يملك شراء العبد

قولنا صح

على الصغيرة صح

او اثبات ما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول صح

فيه ما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه بل يكون نفيا لم يثبته المعلل او اثباتا صح

ولملكه شراءه صح

المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك
شراءه فيعارض اصحاب الشافعي فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان
يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لم يملك القرار عليه شرعا بل يجبر
على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك ابتداء ملكه بهذه المعارضة اثبات ما
لم يثبته المعلل لانه لم يثبت التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية
بين البيع والشراء فلا يتصل بموضع النزاع فيكون فاسدا الا ان فيها شبهة
الصحة حيث انه اثبت حكما وهو استواء البقاء والابتداء فظهرت المعارضة
بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل
بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات
التسوية بين الابتداء والبقاء وليس للسائل البناء فرجحت جهة الفساد
او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم الخامس وهو الذي
لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل بحكم
اخر في محل اخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما
لانتفائه من حيث المعنى مثاله قولنا في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت
بموته فاعتدت وتزوجت بزوج اخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج
الاول ان الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح
بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب
به النسب كما لو تزوج امرأة بغير شهود فولدت ثبت النسب منه وان
كان الفراش فاسدا كذا هذا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لاختلاف
الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته
من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات
على حكم واحد الا ان فيها صحة من وجه لانه لو ثبت من الحاضر لانتفى من الغائب
لعدم تصور ثبوت النسب من الشخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان

ان للاول فراشا صحيحا وللثاني فاسدا والرجحان للصحيح فيعارضه الخصم
بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو كان كل واحد منهما ذا فراش فاسد فكذا
ههنا فيظهر بفقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق بالاعتبار من الحضرة
والماء كما في فعل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني وان الفاسد
يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت اولى بالاعتبار من
الشبهة فلا يعارض الشبهة الحقيقة والثاني اي النوع الثاني من المعارضة
اي المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه وهو ان يذكر السائل في جهة
المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا
للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى بمعنى هذا النوع من المعارضة
ثلثة اقسام الاول ان ياتي السائل بعلة لا تتعدى عن المقيس عليه مثاله اذا
علل المجيب في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يجوز متفاضلا
كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة في الاصل الثمنية وانها عدمت
في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم
الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة
والشعير ويعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى
هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى مجمع عليه
وهو الارز والذرة والسمسم والدخن او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة
يتعدى الى المختلف فيه هذا هو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل
في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في الاصل هو الطعم لا ما ذكرت
ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه
وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا
كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل
مختلفة ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لان المقصود

فكان الولد ولده صح
بيعه صح
وهو الجنس صح
اي فرع صح
والعدس صح
والجنس صح

قوله لا يصلح دليلا اي لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عزمي

م التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل بطلت المعارضة وان كان متعديا
كانت المعارضة بموضع النزاع الذي حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع
وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت بعلل شتى ولا يصلح
دليلا عند مقابلة حجة وكل كلام صحيح
في نفسه واصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على
سبيل المفارقة اي يذكره اهل الطرد على وجه الفرق ولا يقبل منهم لانهم اهل
منع ثم توجيهه فيذكره على سبيل الممانعة فيقبل منا لان المجيب لا يتمكن من رده
فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة اذ السائل منكر وسبيله الانكار
دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة المقيس عليه تسمى بالمفارقة لانه فرق
بين الاصل والفرع بما هو مناط الحكم وهو من الاسئلة الفاسدة وعند البعض
يكون صحيحا كلية الا ان الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع في الفرق
يلزم الدليل عليه وربما يكون ملزما بالعجز عن اقامة الدليل اما اذا منع يكون الوظيفة
على المجيب ويكون السائل في استراحة كقولنا ان معنى في اعتاق الراهن
العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه لان الاعتاق تصرف من الراهن في حق
المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل من اهل الطرد ليس الاعتاق
كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا
الفرق في الحقيقة هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم
النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذا الفرق صحيح في نفسه
لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول منه لانه
لا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا نسلم
وجود التعدية بلا تغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع التوقف
على اجازة المرتهن لما يجوز فسخه لا الابطال وانت في المقيس وهو
الاعتاق تبطل اصلا لما لا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمولى لو

قوله حتى لو اجاز المرتهن متصل بقوله تبطل اصلا بالجواز

لو ارادا فسخ الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ
اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل
غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع في
بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم تندفع بشيء
من الاعتراضات المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه
اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات والنفي في حالة واحدة في محل
واحد محال فاذا لم يثبت الترجيح للمجيب صار منقطعا وان رجح علته فله
فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية
واما في الدلائل القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ فان لم يعرف
تاريخه وجب المصير الى دليل اخر والتوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين
على الاخر قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره معنى الرجحان لا الترجيح و
اجيب عنه بان المضاف محذوف تقديره وهو عبارة عن بيان
فضل احد المثلين على الاخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التوقيف
ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون معنى الترجيح اظهار فضل احد
المثلين على الاخر وصفا يعني لا يكون الشي الذي وقع به الترجيح دليلا بنفسه
بل يكون وصفا للذات غير قائم بنفسه لان الشي انما يتقوى بصفة
توجد في ذاته كما اذا كان احد النصين ظاهرا والاخر نصا واما انضمام
الشي المستبد الى مثله لا يفيد في ذاته حالا واذا لم يكن فيه يوجد عدم
ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض اصحاب الشافعي
يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فبقي الاخر سالما عن المعارض
فيصح الاحتجاج به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض بالدليل الذي
يوجب الحكم على خلافه فتساقط الكل بالتعارض فحينئذ لا يترجح نتيجة او
وضعا القياس على قياس بقياس اخر ينضم اليه وكذا الحديث يعني

اخر بعارضه

لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية
منه بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث والقياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا
اصحاب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة حتى ان جرح رجل رجلا جراحة
واحدة صالحة للقتل وجرحه الآخر جراحات كل واحدة منها صالحة للقتل فمات
بالمجموع لم يترجح صاحب الجراحات حتى تكون الدية على عاقلتهما نصفين لان كل
جراحة منها معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلا تكون ضعفها اذ اخرى المقتول بها
بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى في التاثير كما اذا قطع احدهما يد رجل
والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز لكون فعله اقوى في التاثير لان تتمة
الحيوة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في المعارضة
ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين الى قول
الصحابي ... بناء على هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث
يوافق احد الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي توافقها اذ لا وجه لجواز العمل به
الا بهذا ولان الآية كما تعارض الآية الاخرى توافق الحديث تعارض الحديث
وكذا اذا تعارض سنتان ثم عدل الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد
الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق القياس به وهذا يدل
على ترجيح الكتاب بالحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث
ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما قلنا بمساواة صاحب الجراحة وصاحب
الجراحات الشفيعان في الشقص اي في الجزء الشائع المبيع سهمين اي
بسبب ملك سهمين متفاوتين سواء اي متساويان في استحقاق
الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا
صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث
ثلثها فباع صاحب النصف نصيبه فطلب الآخران الشفعة يكون
المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي يقضى بالشقص المبيع اثلاثا لان

قوله ولان الآية كما تعارض الآية ١٥ كذا في النسخ وفيه تأمل ولعل الصواب ترك الواو ليقع تعليلا لقوله اذ لا وجه لجواز العمل به الا بهذا عزمي

قوله الذي وافق القياس به الاخصر والانسب ترك به فتدبر لمحرره

قوله يكون المبيع اي الشقص المبيع لمحرره

لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة
في الشقص وان كان في الجوار عندنا كذلك لياتي خلاف الشافعي وما يقع به الترجيح
اربعة بقوة الاثر لان المعنى الذي صار الوصف به حجة هو الاثر فمهما كان الاثر اقوى
كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى
كما بيناه في سؤر سباع الطير فيرجح على القياس فان قلت لو صح الترجيح
بقوة الاثر لزم ان يترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل
من بعض قلنا العدالة ليست بعلة بل شرط لترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا
انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن محظورات
دينه ولئن سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر
فربما يظن انه اعدل وهو في الحقيقة دونه والذي يظن انه ادون فلا يمكن
الترجيح به وثبات الوصف ليس كذلك لانه امر ظاهر ثابت بالدليل فيمكن
الاطلاع على زيادة التاثير باعتبار قوة دليله وبقوة ثباته اي ثبات الوصف
على الحكم المشهود به اي الحكم الذي شهد الوصف بثبوته وانما جعل مشهودا به
لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الشارع والمراد به
ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس
الآخر كقولنا في صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين
نية صوم رمضان انه متعين فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض فيجب
انه صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لان هذا اي التعليل بوصف
الفرضية لايجاب التعيين مخصوص في الصوم دون سائر المواضع بخلاف
التعيين المراد منه التعيين اطلاقا لاسم السبب على المسبب فقد تعدى
الى الودائع بمعنى اذا رد الوديعة الى المالك يخرج عن العهدة باي جهة رده ولا
لاشتراط تعيين الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوبات ورد المبيع في
البيع الفاسد حتى لو وهبه او باعه من المالك او تصدق عليه وسلم اليه وقع

ثم الجهة المستفية بتعيين الشارع سواء علم به صاحب الحق او لم يعلم ولا يحتمل
الرد في جهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس لخصوص بالعموم
اولى فيكون ثباته على هذه الاحكام اقوى واكثر من صفة الفرضية على وجوب التعيين
فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد ما ذكر من النقض
من رد الودائع وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ايراد رد الوديعة وغيره ليس
بايراد نقض عليهم ولكنه بيان ان الفرضية ان سلم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم
فليس بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في عدم وجوب التعيين على
الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير
ان يكون علة الخصم الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده في هذا
المقام لان المقصود بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم ومتى كان علة الخصم
الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود بل بيان ان علتنا وهو التعيين اثبت والزم
من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان شهد لاحد الوصفين اصلان او اكثر
رجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الراس انه
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب
الشافعي انه ركن فيسن تكراره كالغسل وما شهد لوصف الخصم وهو الركنية
اصل وهو الغسل وشهد لوصفنا اصول فيرجح وصفنا عند بعض اصحاب
الشافعي ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يرجح
بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو الصحيح لان الحجة هي الوصف
المؤثر لا الاصل لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم
بذلك الوصف وذا يحدث قوة في نفس الوصف فيصلح للترجيح
وهو نظير الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست حجة بل الحجة هو الخبر و
لكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا
او متواترا والحاصل ان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة

بالثبات كحر

بقوة التأثير الا ان الجهات مختلفة فالترجيح بقوة التأثير بالنظر الى نفس
الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس هذا هو القسم الرابع من اقسام ما
يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد
الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس
قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم وتأكد تعلقه به فيصلح مرجحا لكنه ترجيح
ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الراس انه
مسح في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيسن تثليثه
لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما
قالوا لا ينعكس فان المضمضة تتكرر وليست بركن اعلم ان المص لو قال
قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم عند العدم بدون الباء لكان
اولى لانه جعل المقسم ما يقع به الترجيح والترجيح يقع بهذه الامور وعلى ما
ذكره يصير التقدير الترجيح بهذا وذلك ليس من اقسام ما يقع به الترجيح
بل من اقسام الترجيح ولكن يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به واذا تعارض
ضربا الترجيح هذا بيان التخلص عن تعارض النوعين من اقسام الترجيح كان الرجحان
الحاصل بالذات اي بما هو في الذات احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار
من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال قائم بالذات تابع له في الوجود
يتبع الذات سابق زمانا او رتبة من الحال لان الحال قائم بها فله حكم العدم
في حق نفسه فيسقط حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع على ما ذكر من ان الاصل
لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي حدثت من غير

قوله فيظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارضه ترجيح اخر من الانواع الثلثة الاول كان ذلك مقدما عليه عزمي

وما يقع به الترجيح من الامور

قوله زمانا او رتبة بهذا التردد بناء على ان من الحال ما هو لازم للذات وما هو منفك عنها لمحرره

تغيير والعين هالك من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه دون
وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المسمى لانه بالطبخ والشي يصير
العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه وقال الشافعي رحمه الله
صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا تقوم
بنفسها فكانت عرضا تابعة له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان
من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه لما ذكر المصنف المعاني التي
يصلح بها الترجيح اشار الى ما يترجح بها بعضهم وهي اربعة الاول الترجيح
بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح الثاني الترجيح بغلبة الاشباه
وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل
الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند الشافعي وباطل عندنا لان كل وصف
على حدة علة صالحة للجمع بين الاصل والفرع فتتحقق اقيسة متعددة فيكون
الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان
الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث
المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح
حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه
وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل مثل ترجيح اصحاب
الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل و
الجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهي الحفنة والكثير وهو الكيل
والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة
قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان
العموم مقصودا لترجحت به المتعدية لعمومها على القاصرة ولم يترجح
عندهم لان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص
والعام سواء عندنا وعنده الخاص مرجح على العام فكيف صار العام

في تعارض الاشباه اي الشبهين ص

العام احق من الخاص وقلة الاوصاف فانه هو القسم الرابع
مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي وصف الطعم على الكيل والجنس بوحدته
لان علة ذات الوصف لكونها مضبوطة اكثر تأثيرا من ذات وصفين وهذا
فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص الموجز
لا يترجح على المطول فكذا العلة لا اعتبار به لا تأثير للعلة والكثرة اعلم
ان الاصوليين ذكروا في الترجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة لكن المص
اقتصر على الاربعة في الصحيحة وذكر الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل
اللغة ولان ما سواها من الوجوه الصحيحة يندرج فيها اذا امعن النظر التام وكذا
الفاسدة واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت
ثابتة اي ثمرته ان يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من
علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق
اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم علته عند السائل
كما قيل في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على
الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى علة اخرى
ليثبت بها كون ايداعها عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من
حكم الى حكم اخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب
الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة
يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى
الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع
فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة
ولكن المانع نقصان متمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق
للعبد بسبب الكتابة فيقول له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف
اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما ثبت بثبوت

بان يقول ان الايداع عند من يعجز عن الحفظ
والايداع عند من يعجز عن الحفظ
تسليط على الاستهلاك
فلا يضمن مم

الحرية بوجه والحرية الثابتة بوجه لا يحتمل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة
الاولى ايضا فيكون هذا ابانة كمال فقه المعلل حيث عمل علته في اثبات
حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم سلمنا انه لا يوجب نقصانا
في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى فانما المبيع بشرط
الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو مات في مدة الخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف
الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى
بان يتعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثباته بعلة اخرى كما في الصورة لل
المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق فعلل
بوصف آخر فقال هذا عقد معاملة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا
في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه
فيه فاذا اظهر الخصم فيه الموافقة واراد ان يثبت حكما آخر الحكم الاول جاز
له ان يثبته بعلة اخرى لكن مثل هذا التعليل الذي يحتاج فيه الى الانتقال الى علة
اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل موضع الخلاف
في ابتداء تعليله او ينتقل الى علة اخرى لا لاثبات الحكم الاول بل لاثبات العلة
الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال يعد انقطاعا
لان مجالس المناظرة لم تعقد الا لابانة الحق وانما يحصل الابانة اذا كان
الدليل متناهيا ولو جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال المجلس
المناظرة من غير حصول المقصود الا ترى انه اذا الزمه النقض فانه يعد انقطاعا
ولا يصح في العلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز عن النقض فلان لا يصح
هذا التعليل المبتدأ كان اولى ومحاجة الخليل عم مع اللعين وهو نمرود بن
كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي
واميت انتقل الى حجة اخرى لا لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل
لان الحجة الاولى التي ذكرها عم كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد

قوله فقال هذا عقد معاملة يحتمل للفسخ لا يذهب عليك ان هذا هو العلة الاولى بعينها وايضا تقريره المذكور عين ما ذكره في تقرير القسم الثاني لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل والصواب اسقاط قوله يحتمل للفسخ والاقتصار على قوله معاملة كما في التوضيح والشرح الاكملي ثم ان عبارة التوضيح عقد معاوضة وهو الاصح عزمي زاده

من علة ح

قوله انتقل الى حجة اخرى وهي قوله تع فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب. عزمي

اعلم ان الانقطاع على اربعة اوجه اظهرها السكوت كما اخبر الله تعالى عن اللعين بقوله فبهت الذي كفر والثاني جحد ما يعلم ضرورة او بطريق المشاهدة وان يجد مثل هذا مع العجز عن دفع المعلل والثالث المنع بعد التسليم فانه يعلم انه لا يحمله على المنع بعد التسليم الا العجز عن الدفع والرابع عجز المعلل عن تصحيح العلة فقصد اثبات الحكم بها حتى انتقل منها الى علة اخرى لاثبات الحكم فان ذلك انقطاع لانه عجز عن اظهار مراده حاشية الاسرار

اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارضه اللعين بامر
باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وليس ذلك من الاحياء والاماتة
في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب
الظواهر وكانوا لا يتاملون في حقائق المعاني فخاف الخليل عم الاشتباه
والالتباس عليهم فضم الى الحجة الاولى حجة ظاهرة لا يكاد يقع فيها الاشتباه
وهذا معنى قوله لا انه انتقل دفعا للاشتباه. **فصل** جملة ما يثبت بالحجج
التي سبق ذكرها اشياء الاحكام من الحل والحرمة والوجوب والفرض
وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فكان تحقيق ما
يتعلق به الحق هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به
وكان القياس ان يقدمه على القياس لانه وسيلة اليه والوسيلة متقدمة
على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول الشرع فوجب وصله بالحجج
المتقدمة اما الاحكام فاربعة حقوق الله تعالى خالصة قيل انه تمييز والظاهر
انه حال لان التمييز في المشتق ضعيف والمراد من حقوق الله تعالى ما يتعلق به
النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذه قبلة وحرمة
الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى
تع عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز
ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق العباد
خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله
باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله تعالى
غالب كحد القذف فان فيه حقا لله تعالى لانه شرع زاجرا وحق العبد لان فيه
دفع العار عن المقذوف وحق الله تعالى فيه غالب حتى لا يجري فيه الارث
والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان فيه
حق الله تعالى وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه

لانه لتعديه حكم معلوم الوصف ثابت بسببه وشرطه في محل آخر وذلك لا يتحقق الا بعد معرفة هذه الجملة عزمي

تعظيما لانه تعالى ح

وهو غالب لجريان الارث وصح الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصح العفو
وحقوق الله ثمانية انواع شتى بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه
كالصلوة والزكوة وغيرهما من الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها
لا تصح بدونه وهي اي العبادات الخالصة انواع ثلاثة اصول ولواحق و
زوائد اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يقبل السقوط والاقرار ملحق
بالتصديق لانه معبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكرار الشهادة مرة بعد
مرة اخرى والاصل في الفروع الصلوة وهي عماد الدين ثم الزكوة المرتبة
لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر
النفس فلا يصير قربة الا بواسطة النفس وهو دون الواسطة في الزكوة
لان النفس تميل الى الشهوات وهي صفة قبيحة فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت
اقوى في كونها واسطة ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان
وفيه ينقطع مادة الشهوات وضعف نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة
الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من
فروض الاعيان واما الزوائد فما سواها من نوافل العبادات وسنن لانها
شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها وعقوبات كاملة والمراد
بكمالها ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهو حد الزنا وحد الشرب وحد القذف
وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث بالقتل اما انه عقوبة فلانه غرم لحق
القاتل بواسطة القتل واما انها قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا يشتكي منها فامر
بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات
اما ان فيها معنى العبادة فلانها تودى بما هو عبادة محضة كالصوم والاعتاق
واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال
توجد من العباد وتكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي الثقل
والكلفة كصدقة الفطر فان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وشرط

وشرط لايجابها صفة الغنى وشرط النية فيها وجهة المؤنة انها تجب على الانسان
بسبب راس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر اما جهة المؤنة فيها فلان العشر
بسبب حفظ الاراضي لانها تصرف لمصارف الزكوة والفقراء الغازين
الدافعين شر الكفرة والضعفاء الداعين لهم بالنصرة كما قال عم انكم تنصرون
بضعفائكم فتكون الاراضي محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلان مصرفه
مصرف الزكوة واما جهة غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية
وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع وهو محل الصرف والثابت باعتبار
الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار تعلقه بالارض
مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة لكونها
اعراضا عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل في التمكين من الزراعة وصف
فكان معنى المؤنة فيها اصلا وحق اي الثامن من حقوق الله تع حق قائم
بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون
له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت لم لا يجوز ان يكون
الجهاد سببا مقصودا له قلت لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله تع
ودفع شوكة المشركين بقوله تع وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين
كله لله ولهذا جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه العبد طاعة لله تع
لم يكن من غسالة الناس واوساخهم فيكون لهم اخذه وقسمته من كان خليفة الله تع
في ارضه وهو السلطان لانه نائب الشرع كخمس الغنائم فان الجهاد
حق الله تع لانه اعزاز دينه فصار المصاب بالجهاد كله لله تع كما قال الله تع
قل الانفال لله والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم
لان العبد لا يستحق بعمله لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلقه
الله تع في الارض من الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات
وغيرها والمغصوبات كالدية وملك المبيع وملك النكاح وغيرها
والثمن

وبهذه الحقوق كلها سواء كانت حقا لله تعالى او للعباد ينقسم الى اصل و
خلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم صار
الاقرار اصلا مستبدا خلفا عن التصديق اي عن الايمان الذي هو التصديق
والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم مقامه ويترتب عليه حكمه لما في المكره على مستقلا
الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان عدم التصديق
منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير الايمان الايمان صح
حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين بعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار
خلفا عن تبعية الابوين اي احدهما في اثبات الاسلام في الذي سبي صغيرا
واخرج الى دار الاسلام وحده ثم تبعية السابي حتى ان الصبي اذا وقع في
الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب فمات هناك يصلى عليه لسبق
حكم الايمان له بالتبعية وليس هذا خلفا عن خلف لانه لا يكون للخلف
خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على
البعض ولذلك اي كالتصديق والاقرار في انهما اصلان والبواقي
خلف عنهما الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا
الخلف عندنا مطلق يرفع الحدث بحيث يقع بالتيمم الى غاية وجود الماء حتى
فيثبت به اباحة الصلوة وعند الشافعي ضروري يعني يثبت خلفيته لضرورة
الاحتياج الى الصلوة لا لكونه رافعا للحدث فيكون خلفيته مقيدة
بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد لان ما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب
في قول ابي حنيفة وابي يوسف استدراك من قوله ثم الخلف مطلق عندنا لان اي التيمم صح
الله تعالى نص على عدم الماء عند النقل بقوله فان لم تجدوا ماء اي الخلفية بين
الماء والتراب كما نص على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الاية
علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن التربص وعند محمد وزفر بين الوضوء

بلا خلاف

١٧ الخلافة صح

الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا ثم امر بالتيمم عند العجز
بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين الماء والتراب ويتفرع عليه
اي على الاختلاف مسئلة امامة المتيمم المتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما
كان التراب خلفا عن الماء لم يكن خلفية بين الطهارتين فلم يكن طهارة
المتيمم اضعف من طهارة المتوضي بل تكون مثلها وعند محمد وزفر لا لان
التيمم خلف عن الوضوء فكان المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته اضعف
والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارته او دلالته او اشارته او اقتضائه او ثبوت
الخلافة بالرأي اي لا الحكم فيهما كان الاصل لا يثبت بالرأي بل بالنص و
شرطها اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود
للاصل صح ليصير السبب منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف ما دام لم
يحتمل الاصل الوجود مثلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب
موجبا للاصل حتى ان الخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع
والعرق لم يكن موجبا للتيمم وتظهر هذا في يمين الغموس فانها لما لم تنعقد
موجبة للاصل وهو البر لم يكن موجبة لما هو خلف عنه وهو الكفارة
والحلف على مس السماء فانها لما انعقد موجبة البر كانت موجبة لما انعقدت صح
للخلف وهو الكفارة واما القسم الثاني من التقسيم المذكور
في اول الفصل فاربعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به
الى المقصود وفي الشريعة ما عرفه المص وهو اقسام سبب حقيقي
وهو ما يكون طريقا الى الحكم فخرج بهذا القيد الشرط والعلامة لانه ليس
بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب اي يضاف صح
ح به العلة ولا وجود ح به الشرط والفصل فيه معاني العلل
اي لا يكون له تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة
ح به السبب الذي له شبهة العلة كالسبب الذي فيه معنى العلة

لكن تخلل بينه وبين الحكم اى بين وجوب السبب ووجود الحكم علة لا تضاف
الى السبب اى لا تكون مستفادة منه كدلالة بمعنى اذا دل انسان انسانا ليسرق
مال انسان او ليقتله ففعل المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد
تخلل بينه وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل
الذى باشره المدلول باختياره فلم يمكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض
بما قالوا اذا سعى انسان الى ظالم فى حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا يجب الضمان
على الساعى وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد قلت
ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة السعاة فقصدوا زجرهم عن ذلك بتلك
الفتوى دون قول المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن
الصيد عنه فيكون الدلالة منزلة للامن عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع
اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا لما التزمه من الحفظ فان اضيف
العلة اليه هذا هو القسم الثانى اى لو كانت العلة المتخللة بين السبب والحكم
مضافة الى السبب صار للسبب حكم العلل حتى صار الحكم مضافا اليه
كسوق الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما يتلف بوطئها فانه
السوق والقود وقد تخلل بينه وبين التلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن
هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانهما الجاء الدابة على الذهاب فيكون
لهذا السبب حكم العلة لكونه علة العلة فى الحقيقة والحكم يضاف الى علة
العلة اذا لم تكن العلة صالحة لاضافة الحكم اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل
العجماء جبار فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد فيكون التلف
مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة
فلا يكون مضافا اليه حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة
والقصاص فان قلت لكنهما على السير لا على الاتلاف وهذا مما يلزم
ضمنا فكان ينبغى ان لا يجب الضمان قلت القود والسوق مشروط با

قوله واما السبب لغة فهو ما يتصل
به الى الشئ واصطلاحا ما يكون
الطريق الى الحكم من غير تاثير
وقد جرت العادة بان يذكر فى
هذا المقام اقسام ما يطلق عليه
اسم السبب حقيقة او مجازا
او يشتبه فى تعدد الاقسام اختلاف
الجهات والاعتبارات وان اتحدت
الاقسام بحسب الذوات
ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان
اقسام السبب اربعة سبب
محض كدلالة انسان ليسرق وسبب
فى معنى العلة كسوق الدابة
مما يتلف بها وسبب مجازى
كاليمين وسبب له شبهة العلة
كالطلاق المعلق بالشرط والمراد
المص الرابع هو بعينه السبب
المجازى كما اعترف به فخر الاسلام
وان عد المجازى من الاقسام ليس
بمستحسن فقسم السبب الى
ما فيه معنى العلة والى ما ليس
كذلك ويسمى الثانى سببا
حقيقيا ثم قال ومن السبب
ما هو سبب مجازا اى مما يطلق
عليه اسم السبب ولم يتعرض
للسبب الذى هو شبهة العلة
تلويح

لا يحرم ما كم

عليهما كم

بالسلامة لا على الاطلاق والقصد ليس بشرط فى الضمان فى حقوق العباد و
واليمين بالله تعالى قبل الحنث وبالطلاق او بالعتاق والمراد من اليمين بالطلاق
والعتاق تعليقهما بالشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وان
دخلت الدار فانت حرة والمراد بالتعليق الذى هو يمين المعلق له وهو
قوله انت طالق سببا مجازا هذا هو القسم الثالث لان اليمين شرعت
للبر سواء كانت بالله تعالى او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة فى اليمين
بالله تعالى ولا الجزاء فى اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث
لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع عن الشئ سببا لثبوته
وطريقا اليه فلما كان اليمين او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضى الى الحكم عند زوال
المانع سمى سببا للكفارة والجزاء مجازا باعتبار ما يؤول اليه وهذا عندنا وان فى
جعل اليمين والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هى التى توجب الكفارة
عند الحنث والمعلق هو الذى يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما
سببا فى الحال لا علة باعتبار تاخر الحكم لكن فى معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر فى
الحكم عند وجود الشرط واذا كان فى الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق و
العتاق بالملك لان السبب لا ينعقد فى غير محله لكنه له اى للمعلق الذى نسميه سببا
مجازا شبهة الحقيقة اى جهة كونه علة حقيقة للجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز خالص
عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية فتنجيز الثلث يبطل التعليق هذا ثمرة الخلاف
فعندنا يبطله وعنده لا وصورة النزاع اذا قال لامرأته ان دخلت الدار
فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا فتزوجت بزوج آخر ودخل بها ثم عادت الى
الاول بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر تطلق وذلك لانه
ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه
والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية واذا
لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا فى الزمان لا يوجب

بالتنجيز

تنجيز

قوله من حيث الحكم
اى من حيث انه
حكم يترتب
عليه
جزاؤه

ثم عندنا هذا المجاز اى المعلق بالشرط
الذى سميناه سببا مجازا شبه
الحقيقة اى جهة كونه علة حقيقية
من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز
محض
تلويح

في الحال صح وحدوث المحلية

اشتراط المحل بل يكفيه احتمال ثبوت المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج
آخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بالتنجيز ولهذا
صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل
التعليق حتى لو عادت بعد زوج آخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق
بمنزلة اليمين واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا
بالجزاء على معنى انه يجب الجزاء بترك البر ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر
مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين محبقا كالمغصوب
فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة
فيصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه
لما صحت هذه الاحكام لان قدرنا وجود الشبهة لا يبقى الا في محله يعني لا بد لشبهة
السبب من محل يبقى فيه كالحقيقة يعني لحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ الشيء
لا يثبت الا فيما يثبت حقيقته الا ترى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان
حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل بطل يعني بتنجيز الثلث قد فات المحل
فيبطل شبهة الثبوت ويبطل التعليق لان التعليق يثبت بصفة وهي
ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع
لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلق تنبيها
اشارة الى الجواب عما قال زفر ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة
تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء بدون المحل فلان يبقى بدونه كان
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم العلل من حيث
ان النكاح يثبت مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقبة يثبت
مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلية
وتعليق الحكم بحقيقة العلة لا يصح كما لو قال اذا اعتقتك فانت حر كان باطلا
فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة و

في ابتداء

قبل الغصب صح

قوله صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت المناسب للتمثيل بالغصب ان يقول بدله صار للشرط في الحال شبهة الايجاب على ما يشهد به قوله الآتي في المسئلة الآتية في بيان قول المص لان ذلك الشرط في حكم العلل فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب فتبصر
لمحرره محمد

ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار التعليق بشرط هو
في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت
السببية للمعلق قبل تحقق الشرط السابقة عليه اي على الشرط تنجيزا ان الثلث
التعليق في الحال يقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا يقتضي المحلية
في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة ملك
يقتضي بطلانه فصارا متعارضين فتعارضا فلا يحتاج الى المحل والايجاب
المضاف كقولك انت طالق غدا سبب للحال لان الآتي هكذا يتاخر بواسطة
الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم للمسافر الى عدة ايام اخر لا يخرج
شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق المقيم حتى صح الاداء منه واليمين
بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب ثلثة سبب حقيقي وسبب
مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة هو السبب المجازي
وجه الحصر ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال وفي المآل والثاني هو السبب
المجازي والاول اما ان يكون بلا واسطة او لا والاول السبب الذي في معنى
العلة والثاني السبب الحقيقي والثاني اي الثاني من اقسام ما يتعلق به الحكم
العلة وهي ماخوذ من العلل وهي الشرعية يعني الشرعية وتسمى الامر المثبت للحكم في
الشرع بالتكرر الحكم بتكرره وفي الشريعة ما عرفه المص وهو ما يضاف اليه
وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به
عن السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل
العلل الموضوعة كالبيع والنكاح وغيرهما والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام علم ان العلة الشرعية
المثبتة تتم باوصاف ثلث احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع
موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة و
الثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في ذلك الحكم والثالث ان

في المحلية

التعليق صح

تساقطا صح

قوله وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية الاولى ان يقول بدله وهي جعله كون المعلق علة حقيقية للجزاء من حيث الحكم ويرد في هذا تقريراته فافهم
لمحرره محمود

يكون علة حكماً بان يكون بحيث يثبت الحكم عند وجوده من غير تراخ وهي باعتبار
وعدم استكمالها منقسمة الى سبعة اقسام الاول علة اسماً اي صورة وحكماً ومعنى
كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والمضاف اليه لا بواسطة وعلة معنى
لانه مؤثر فيه اذ هو مشروع لاجله وعلة حكماً لانه يثبت الملك عند وجوده و
لا يتراخى عنه وعلة اسماً لا حكماً ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا
الايجاب علة اسماً لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف الحكم اليه عند وجود
الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكماً اذ الحكم
الحكم يتأخر عنه الى وجود الشيء ولا معنى اذ لا تأثير له فيه قبل الشرط واليمين
بالله تعالى بالنسبة الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة مضاف اليها فيقال
كفارة اليمين كذا في الاسرار ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسماً بانها التي
تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين بالله تعالى ليس موضوعة للكفارة بل للبر
فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسماً ومعنى لا حكماً كالبيع بشرط
الخيار فان البيع علة للملك اسماً لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في
ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكماً اورد
المص لهذا القسم خمسة امثلة احدها ما ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف
بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسماً ومعنى للملك وليس
بعلة حكماً لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب
المضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسماً
ومعنى لا حكماً لتأخره الى زمان ما اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي
الحول فانه علة اسماً لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنى يوجب الاحسان
الى الفقير والغنى يحصل بالنصاب لا حكماً لتأخر وجوب الاداء الى
حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس فانه علة للملك المنفعة

المنفعة اسماً لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح
تعجيل الاجرة لا حكماً لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة
والمعدوم لا يصلح ان يكون محلاً للملك فلا يكون علة حكماً وعلة يشبه الاسباب اي علة في
حيز الاسباب اي في حكمها والمراد به مشابهتها لها مشابهة بالاسباب كشراء
كشراء القريب فانه علة للملك والملك في القريب علة للعتق فيكون العتق
مضافاً الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة كان الشراء
سبباً من حيث ان الواسطة من احكامه وكان العتق مع علته وهي الملك
مضافاً اليه كان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة لحجر
المريض عن التبرعات فيما هو حق الوارث لاضافة الحكم اليه فيقال الحجر
عن التصرف الغائي لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر في الحجر وليس بعلة
حكماً لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل اذا
اتصل الموت به يثبت الحجر مستنداً ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم
يثبت به والتزكية عند ابي ح يعني تعديل الشهود عند ابي ح علة للحكم الثابت
بالشهادة ويشبه بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم
اذا شهدوا بالزنا على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم
فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فاذا رجع المزكون
ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم اثنوا على الشهود خيراً بانه فكانوا
هو محصن واما انها تشبه بالسبب فلوجود الواسطة بينها وبين الحكم
وهي شهادة الشهود وكذا اي كما ذكر من الامثلة كل ما هو علة العلة فانها
علة تشبه الاسباب فكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف
هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هناك دون الصفة
وهنا ينضاف ايضاً الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة
تضاف الى الاولى كانت الاولى ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة
علة

قوله وعلة العلة مع حكمها مضافة الى علة الحكم فيه مسامحة والصواب ان يقال والعلة مع حكمها مضافة الى علة العلة عزمي زاده

قوله فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية كما اذا رجع الشهود عزمي

افادت شبهها بالسبب وهذا هو السبب في معنى العلة بعينه اورده الشيخ
في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب وفي باب
تقسيم العلة باعتبار الشبهين اعلم ان هذا القسم اما عائد الى العلة
اسما ومعنى لا حكما كالمرض واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما كالتزكية
وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فتكون الاقسام
ستة لكنه لما اعتبر وجود كل واحد منهما بدونه جعله قسما آخر ووصف
له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقة ولا سببا
حقيقيا ولكن يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات
وصفين فان كل واحد من وصفيها له شبهة العلة حتى لو وجد احدهما قبل
الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بل هو مؤثر
في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التاثير لكان الآخر وحده هو العلة
ولم تكن العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا
بل يكون له شبهة العلة ولم تكن علة ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده
ولهذا جعلنا الجنس والقدر محرما للنسيئة فان في النسيئة شبهة
الفضل فان للنقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل ثبت
شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة
معلومة فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي
العلة فان الوصف الذي يوجد آخرا علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان
الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم لان الموضوع له
هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقة وانما اضيف الحكم الى الوصف
الآخر دون الاول لانه يرجح على الاول في التاثير بوجود الحكم عنده كما لو
قال لامرأته ان دخلت هاتين الدارين فانت طالق فان وجد
دخولها في الملك تطلق وان وجد في غير الملك لا تطلق ولو وجد الاول

قوله واذا كان فيه شبهة الفضل ثبتت شبهة العلة يعني واذا كان في النسيئة شبهة الفضل ثبت حرمتها بشبهة العلة
محمد

الاول في غير الملك والثاني في الملك تطلق عند علمائنا خلافا لزفر فعنده لا
تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثانية والثالثة هو علة اسما وحكما لا معنى هذا
هو القسم السابع كالسفر والنوم للرخصة والحدث فان السفر علة للرخص
اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما
لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس نفس السفر
بل المشقة لانها هي المؤثرة في اثبات الرخصة والنوم مخصوص بالحدث بالنسبة
الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث يضاف اليه وحكما لانه يثبت
عنده وليس بعلة معنى لانه غير مؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس لكنه لما كان الاطلاع
على حقيقته متعذرا وكان النوم المخصوص سببا ظاهرا لخروج النجس اقيم مقامه
ودار الحكم عليه معه علم ان هذه الاقسام التي ذكرها المص هي ستة اقسام من
السبعة التي خرجت من التقسيم على الوجه الذي ذكرنا لان القسم الرابع وهو ما
عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عائد الى العلة اسما ومعنى لا حكما او
اما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المص لشبهه بالاسباب جعله قسما
على ما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل
ما هو علة معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المص وهو العلة
حكما لا اسما ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر
البئر فصار الاقسام ثمانية وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم
قيد بالحقيقية لان العلة العقلية مقارنة معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع
مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية الشرعية على معلولها زمانا فذهب
المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو مختار المص واليه اشار بقوله
بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى وجوب تقدمها
بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء ولها حكم الجواهر ولهذا يحتمل
الفسخ بعد مدة فلا يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة لانها
فلا بد من ان يثبت الحكم ح

ليس صح

خرجت صح

بعض صح

قوله وذهب بعض الى وجوب تقدمها الصواب الى جواز تقدمها كما قال اولا اذ لم ينقل عن احد القول بوجوب التقدم
عزمي زاده

عرض لا يبقى زمانين قلنا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انه باق
فذلك ضروري يثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت بالبقاء فيما وراء
موضع الضرورة وقد يقام السبب الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول
كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام المدلول الاخبار عن المحبة اقيم
المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فاذا اخبرت عن
المحبة طلقت ولكنه يقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة
لا تطلق لان التعليق بمحبتها تخييرها من حيث ان فيه جعل الامر الى اختيارها والتخيير
مقتصر على المجلس والفرق بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثير له
في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به العلم بالمدلول لا غير وذلك اما
لدفع الضرورة والحرج كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال رحم الامة بماء
الغير فالاحتراز عن سقيه بماء واجب لقوله عم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين
ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل وهو حدوث
الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج الناس الى معرفة نجزه عن معرفته
لانه بحدوث الملك تمكن من وطئها ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره
اي غير الاستبراء كالخلوة الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم
مقام العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط اي يكون اقامة السبب
مقام المسبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط
كما في تحريم الدواعي الى الوطي من النظر وغيره اقيمت مقام الوطي في الحرمة
لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما
مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين الضرورة ودفع الحرج
ان في الضرورة معنى العجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج
يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج
والثالث من اقسام ما يتعلق به الاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي

قوله دفعا فالصواب اسقاطه من البين فتدبر لمحرره

يشبه صح

مطلب الفرق بين السبب والدليل

قوله وهو حدوث الملك اي ثبوت الملك للمالك الاول لمحرره

قوله في ثبوت النسب لا يذهب عليك انه تقييد مفيد لان تحريم الدواعي في الاعتكاف والحج ايضا من هذا القبيل
[illegible] زاده

مطلب [illegible]
مطلب الفرق بين الضرورة ودفع الحرج

قوله والحاجة الى الطلاق بيانه ان الاصل في الطلاق الحظر لما فيه من قطع النكاح المسنون [illegible]

وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون
ان يكون مؤثرا في وجوده واحترز به عن العلة ولا بد ان يزيد ههنا قيدا آخر وهو ان
يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء لتخرج به جزؤه فانه ايضا مما يتوقف عليه وجود
ذلك وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط اقسام الاول
شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول
الدار بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت فانت طالق
فان انعقاد قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق موقوف على وجوده
وليس له تأثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام العلل في اضافة
الحكم اليه وشرط كحفر البئر في الطريق فانه شرط لتلف ما تلف بالسقوط فيه لا
لان علته هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه
مفضي اليه في الجملة وليس بعلة لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض مانعة
من تأثير العلة وهي الثقل فكان تأثيرها موقوفا على زوال الموانع فكان حفر البئر
ازالة للمانع وايجادا للشرط وشق الزق الذي فيه مائع فانه شرط للسيلان
علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا على زوال
ذلك المانع فكان الشق ازالة له وايجادا للشرط فيثبت انهما شرطان الا ان
لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران
جبليان مخلوقان عليهما من غير اختيار منهما فلما لم يمكن اضافة الحكم اليهما
اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي
يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا
الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك الفعل الاختياري قيدنا
بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر
وبقولنا لا يكون ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون في
معنى العلة كما في فتح باب قفص عن محمد وبقولنا ويكون سابقا احترازا عما

للمانع

قوله كحفر البئر والفعل الطبيعي فيه هو الثقل عزمي

كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخولها الدار في قوله ان دخلت
فانت طالق فان وجود الدخول ههنا متأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق
لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول
متقدما على انعقاده علة وهو شرط محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب
باعتبار تقدمه على العلة حتى كان الشرط متقدما على العلة كان مشابها
للسبب في التقدم وفي كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا
ولا يقال الشرط قد يتقدم على صورة العلة كالاشهاد في النكاح وهو متقدم
على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم
الشرط من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة
وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا حل قيد عبد حتى ابق كان حله شرطا
لتلف العبد باباقه لان علته فعل الاباق ولكنه مشروط بزوال المانع الذي
هو القيد فكان الحل ازالة المانع وايجادا للشرط فكان شرطا ايضا وهو
متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى فيكون شبيها بالسبب
الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة
ما كانت العلة مضافة وحادثة كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة
وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع
نسبته عن الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة لا الى ما سبق من
الشرط فلا يضمن الحال قيمة العبد ولا يرد عليه ما اذا امر عبد الغير
بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل مختار على الامر لان الامر
بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له بالاستعمال
وعلى هذا قال ابو حنيفة وابو يوسف فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن
الفاتح لانه اعترض فعل مختار وقال محمد وان قوي يضمن لان الطيران
عادة الطير والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة فصار بمنزلة

بمنزلة السيلان الدهن وشرط اسما لا حكما وهو ما يفتقر الحكم الى وجوده
ولا يوجد عند وجوده فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه
لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق
بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فان
دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يفتقر
الحكم اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود
يضاف الى آخرهما ويكون الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المرأة في الدار
المذكور بعد ان ابانها الزوج احد الدارين حالة البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت
الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر ووجه قوله ان حفظ الشرطين من الحكم على السواء
لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود الجزاء وفي احدهما شرط الملك فكذلك
في الاخر ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك
عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول الجزاء وعند وجود الشرط الاول
لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع
قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع في تسميته شرطا يكون مخالفا
للاجماع ومن شرط هو كالعلامة يعني القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو
مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره في العلامة وانما
يعرف الشرط بصيغته اي لا ينفك صيغة الشرط عن معنى الشرط وفيه
رد لمن قال صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب اذ العادة الغالبة ان الانسان
يكاتب عبده اذا رأى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز وان لم يعلم
منهم خيرا قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاية وكلام الله تعالى منزه عن ذلك والمراد
بالامر الندب لا الايجاب والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيه خيرا وحرف
الشرط موجود لانه اي دلالة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط كالصيغة كقوله

طالق

المرأة التي اتزوجها طالق ثلاثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع الوصف في
النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة
معتبر لتنوع نيابة فيصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة
فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في المعين بان اشار الى المعينة
وقال من المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق لم يصلح دلالة
اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو
لانه للتعريف ومتى حصل التعريف بالاشارة لا يحتاج الى التعريف لان
الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية ويتنجز في
امرأته ونظل الشرط بعد صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين وغير المعين
حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان تزوجت هذه المرأة
فهي طالق يقع الطلاق في الصورتين بالتزوج الرابع من الاقسام الاربعة
المذكورة في اول الفصل العلامة وهي في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد
وفي الشريعة ما ذكره المصنف وهو ما يعرف الوجود اي وجود الحكم من غير
ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان فهو عبارة عن اجتماع
سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون
كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة الاحصان والاسلام فان قلت
اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء ومن جملتها كون كل واحد
من الزوجين مثل الاخر في الاحصان يلزم الدور قلت المراد من الاحصان
في التعريف اجزاء السبعة المذكورة مجازا والاحصان المصطلح انما يكون
اذا كانا متماثلين قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام
والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ منهما شرط الاهلية
للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط لتكميل العقوبة واما
قلنا ان الاحصان علامة وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده

قوله او قال هذه المرأة طالق كذا في النسخ والصواب هذه المرأة التي تدخل الدار كما في الكشف لان الكلام في الموصوفة ولعله ساقط من قلمه
عزمي زاده

علة سا

انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فانه لو احصن لو وجد بعد الزنا
لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
مفضي اليه حقيقة ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده
ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان
موقوفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا
هو مختار بعض المتأخرين واما مختار المتقدمين واكثر المتأخرين ان الا
الاحصان شرط لوجوب الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود
الحكم والاحصان بهذه المثابة وقوله لم يتعلق به وجود غير مسلم لان الزنا
لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب
وهو شرط لا شبهة فيه فلهذا الاحصان حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان
اذا رجعوا الحاكم بهذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي بل هو
شرط مجاز ايضا اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا
او رجلا واحدا منهم لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والا
العلامة غير صالحة لخلافة العلة لما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب ولا
وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط و
العلة ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان
الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها المتعلق الوجود
وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم
ضمنوا دية المرجوم والجواب ان الاحصان علامة فلا يصلح للخلافة ولئن
سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط
ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وههنا شهود العلة وهي
الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف
عند امكان العمل بالاصل ولهذا لا يضاف الحكم الى شهود الشرط

اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود اليمين خاصة لان
شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان الغرض من تاسيس الشهود وقضى
القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق انصال بالمحل لوجود الشرط فصح
تسميتهم شهود العلة اما اذا رجع شهود الشرط خاصة فقال شمس الائمة
لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام
يجب الضمان عليهم لما ذكرنا وتعليل بعض المشايخ على ان هذا الشرط هو الاحصان
فيستحيل اضافة الحكم اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة ويستحيل
اضافة العقوبة الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل

في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ
الخطاب لا يثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب
اذ الخطاب لا يفهم بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح فكان معتبرا له وانه خلق
متفاوتا فلم من صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الكبير وقالت الاشعرية لا عبرة للعقل
اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في ايجاب شي
وتحريمه دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل وهو قول الشافعي
حتى ابطلوا ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وعدم
اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة لما استحسنه على
سبيل القطع مثل معرفة الوحدانية الصانع محرمة لما استقبحه على القطع فوق
العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف
العلل العقلية لانها موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل
الشرع ما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان في الشرع
ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرهما قلت
اراد به ما لا يدركه العقل تحققه في نفسه لاستلزامه نوع استحالة مثل
رؤيته تعالى في الاخرة بلا كيف ولا جهة ومثل ان يكون الكفر والمعاصي داخلا

قوله ارادوا به اي اراد المعتزلة
بقولهم لا تثبت بدليل الشرع
ما لم يدرك العقل ما لا يدرك
العقل تحققه لمحرره

داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما مما يستقبحه العقل وما ذكروا من
الامثلة ليست كذلك مما لا يدرك العقل جواز تحققها مع عدم استحالة غايته
ان يكون وجه حكمها غير مدرك بالعقل تمسكوا في ذلك بقصة ابرهيم عم
فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي
فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة في نفسه وكانوا
معذورين لما كانوا في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف
اي التوقف عن الطلب اي طلب الايمان وترك الايمان والصبي العاقل
مكلف بالايمان ومن لم يبلغه الدعوة اصلا ونشا على شاهق الجبل اذا لم
يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب الايمان بمجرد العقل واما
في الشرع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة وهكذا روي عن ابي ح وعليه مشايخ
اهل السنة قال الشيخ ابو منصور في الصبي العاقل انه يجب عليه معرفة الله
تع وحملوا قوله عم رفع القلم عن ثلث الحديث على الشرايع لكنه هذا القول
موافق لقول المعتزلة من حيث الظاهر الا انهم يجعلون نفس العقل موجبا
وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تع والعقل معرف للايجاب والصحيح
الموافق لظاهر النص وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الاسلام
وذكره المص بقوله ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف
بمجرد العقل فاذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف
مدة يتمكن فيها من التامل والاستدلال بان بلغ في شاهق الجبل ومات من
ساعته فاذا اعانه الله تع بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن
معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل
في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الايات الظاهرة و
اذا لم يحصل له معرفة بعد هذه المدة كان لاستحقاقه النار فلا يكون معذورا
وان لم تبلغه الدعوة وان هذه للوصل وليس على حد الامهال دليل

وهي اعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرهما صح

بقصة ابرهيم عليه السلام

قوله تمسكوا في ذلك اي تمسك
المعتزلة في ان العقل علة موجبة
لما استحسنه ومحرمة لما استقبحه
اه لمحرره

قوله اي طلب الايمان الطالب
الحق كما في التحقيق وغيره عزمي

يعتمد عليه وما قيل انه مقدر بثلث ايام اعتبارا بالمرتد فانه يمهل ثلثة ايام
ليس بقوي لان مدة التجربة تختلف باختلاف الاشخاص لان العقول متفاوتة
فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ولا يهتدي غيره في طويل فتقديره الى الله تعالى
اذ هو العالم بمقدار زمان حق كل شخص فيعفو عنه قبل ادراكها ويعاقبه بعد
استيفائها وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد
الشرك ولم تبلغه الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع دون
العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة يضمن لان كفرهم معفو عندهم وصاروا
كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل الدعوة لان
غفلتهم عن الايمان بعد ادراك مدة التأمل لا يكون عفوا وكان قتلهم
مثل قتل اهل الحرب فلا يضمن ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم لعدم
ورود الشرع به لكونهم متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
في العذاب قبل البعث ولما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقوا على
الفطرة وعندنا يصح ايمان الصبي العاقل وان لم يكن مكلفا به اي بالايمان لان
وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه بقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي
حتى يحتلم والجواب عنهم يحتمل ان يراد من العذاب المنفي العذاب الدنيوي
فلا ينتهض حجة والاهلية نوعان اهلية وجوب وهي صلاحيته لوجوب
الحقوق الشرعية له وعليه وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية نفس
الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب والذمة
في اللغة العهد وفي الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس ما
يشير اليه كل احد بقوله انا وبالعهد السابق الذي عاهد الانسان به يوم
الميثاق والادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء
حتى ثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل
على مال انسان فاتلفه يضمن والجنين قبل انفصاله عن الام في المهام وجه د

قوله متمسكين بقوله تعالى يعني الاشعرية في كونه من غفل عن الاعتقاد حتى هلك او اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة معذورا فلو قدمه على مسألة الصبي لكان اولى عزمي زاده

وكذا ملك النكاح بنكاح الولي عزمي

ولهذا يعتق بعتقها ويدخل في البيع تبعا لها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة ومعدا
للانفصال لم يعتبر جزءا لها مطلقا فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لان يجب له الحق من
العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي
شيئا له لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب فاذا انفصل عنها
ظهر له ذمة كاملة وصار اهلا للوجوب الحقوق عليه كالبالغ غير ان الوجوب
غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء
ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم
حكمه كما ينعدم الحكم لعدم محله كبيع الحر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان
الاتلاف ومن العوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه
اي الصبي اما نفقة الزوجات فلانها صلة شبيهة بالعوض اذ يجب عوض
الاحتباس فاذا حصل الحبس حصل عوضه واما نفقة الاقارب فمؤنة
متعلقة باليسار ولهذا لا يجب على المعسر والمقصود [illegible] حاجة
القريب بوصول كفايته اليه وذلك بالمال فيكون في اداء وليه كادائه فكان
الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص وحرمان الميراث
لم يجب عليه اي الصبي لانه لا يصلح لحكمه وهو المطالبة بالعقوبة او جزاء
الفعل ولا يلزم عليه جواز ضربه عند اساءته الادب مع انه نوع جزاء لانه
من باب التأديب وليس بجزاء عن الفعل كضرب الدواب وحقوق
الله تعالى تجب على الصبي متى صح القول بحكمه اي بحكم وجوب الحق الله تعالى
كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة فيهما
ليست بمقصود بل المقصود منهما المال واداء المولى في ذلك
كادائه ومتى بطل القول بحكمه لا يجب كالعبادات الخالصة كالصلوة
والصوم والحج وغيرها اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام

قوله فلم يكن له ذمة كاملة [illegible] تفريع على [illegible] عزمي

مؤنة صح

المؤن بر كسنه نك زحمتي ومؤنتي چكلك كذا في الوافي

حكمه وهي الموجدة بالفعل واهلية اي النوع الثاني من نوعي الاهلية اداء وهي
نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن
القاصر لاختلاف حال الاداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب
وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا كان تحقق القدرة بهما تكون كمالها
بكمالهما وقصورها بقصورهما ثم الانسان في احواله عديم القدرتين
ولكن فيه استعداد ان يوجد كل منهما بخلق الله تعالى الى ان يبلغ درجة الكمال فقبل
بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فان كل واحد من القدرتين قاصرة فيه
والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن وتبتني
عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على انه لو وقع الاداء يكون صحيحا
ولا يجب وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف
بالقصور والبدن الكامل وتبتني عليها وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن ادراك
كمال العقل الا بعد تجربة وتكلف عظيم اقام الشرع البلوغ الذي يعتدل
لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع
القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ
والمراد بالقلم الحساب وانما يكون بعد لزوم الاداء والاحكام منقسمة
في هذا الباب اي باب ابتناء صحة الاداء على الاهلية القاصرة الى ستة
اقسام اشار المص الى احكام هذه الاقسام على الترتيب فحقق الله تعالى
ان كان حسنا لا يحتمل غيره اي غير الحسن بالاشارة الى القسم الاول
كالايمان وجب القول بصحته من الصبي لانه نفع محض ولان عليا رض افتخر
بذلك وقال سبقتكم الى الاسلام طرا صبيا ما بلغت اوان حلمي واما الحرمان
الارث من اقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امراته المشركة
فمضاف الى كفر الباقي على كفره لا الى الاسلام لانه شرع عاصما بلا لزوم

شيئا فشيئا صح

ط بالنص

للعباد صح

الحساب

لزوم اداء والدليل عليه انه اذا استوصف الصبي ولم يصف الاسلام بعد ما
عقل لم تبن امراته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وقال الشافعي لا يصح
ايمانه قبل البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين امراته المشركة
لانه ضرر واما في حق احكام الآخرة فالقول بصحته واجب لانه نفع محض وليس
من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما
ينفصل عن الآخر فان من اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الآخرة
مؤمن في احكام الدنيا ولهذا اجرى احكام المسلمين على المنافقين في زمن
النبي عم وان قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر اي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم ابو ح
بصحة ردته في حق احكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين امراته و
لا يرث من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لان القتل ليس من احكام عين الردة
بل هو من حكم المحاربة ولم يوجد منه قبل البلوغ بل يجبر على الاسلام ولكن دمه هدر
ولو قتله احد قبل البلوغ او بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو
قتلها احد لا يجب عليه شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق
احكام الدنيا لانها ضرر محض وانما حكمنا بصحة ايمانه لانه نفع محض فان قيل ان
الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلت انه مرفوع القلم فيما يحتمل
ان يهدر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وان كان مما هو بين الامرين
اي بين ان يكون حسنا بعينه وان يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم
والحج فانها تحتمل ان تكون مشروعة في بعض الاوقات دون البعض يصح
الاداء من غير لزوم عهدة اي ضمان يعني اذا شرع فيه لا يجب اتمامه
والمضي فيه حتى اذا افسدت لا يجب عليه القضاء وفي صحة الاداء بلا لزوم
نفع محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان من غير
حقوق الله تعالى فان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما صح
مباشرته اي مباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي الضار المحض هو

كالكفر

من احكام

قوله ولم توجد منه قبل البلوغ وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل كذا في التلويح عزمي

قوله وقال ابو يوسف والشافعي لا يصح ردته في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين امراته المشركة عزمي كذا وقع في النسخة التي رأيت والصواب فيرث اباه المسلم ولا تبين امراته المسلمة فتدبر محمود

قوله وانما حكمنا بصحة ايمانه يعني في احكام الآخرة كما صرح به صاحب الكشف اذ قد سبق آنفا ان الشافعي لا يقول بصحة ايمانه في حق احكام الدنيا عزمي

مالا يحتمل ان يقع في العاجل كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والهبة
تبطل اصلاً فان فيها ازالة ملكه من غير نفع يعود اليه قال الامام شمس الائمة رحمه الله
زعم بعض مشايخنا ان طلاق الصبي غير واقع وهذا وهم عندي لانه اذا تحققت
الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحاً والطلاق واقع
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما
وكان ذلك طلاقاً في قول ابي حنيفة ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين
امرأته وكان ذلك طلاقاً عند محمد واذا وجدته امرأته مجبوباً فرق بينهما و
كان ذلك طلاقاً عند بعض المشايخ فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة
وفي الدائر بينهما اي بين النفع والضرر هذا اشارة الى الحكم القسم السادس
من غير حقوق الله تعالى كالبيع فانه اذا كان رابحاً كان نفعاً وان كان خاسراً
كان ضرراً ونحوه كالاجارة والنكاح يملكه برأي الولي لان جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام رأي الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه لما ارتفع برأي الولي
التحق هو بالبالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش مع الاجانب كما ينفذ
من البالغ عند ابي حنيفة وعندهما نفوذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي لا
باعتبار انه صار كالبالغ فلما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش
لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي له ولو باشر البيع بغبن فاحش
مع وليه ففيه عن ابي حنيفة روايتان في رواية لا يجوز لانه شبه تصرفه تصرف الوكلاء
من حيث انه يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت
تلك الشبهة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي انما
اذن له في البيع ليحصل مقصوده للصبي لا للنظر للصبي وسقطت هذه
مع الاجنبي وفي رواية يجوز لما قلنا انه كالبالغ بالاذن وقال الشافعي كل منفعة
يمكن تحصيلها له بمباشرة وليه لا يعتبر عبارته اي عبارة الصبي كالاسلام والبيع
فانه مولى عليه فيهما لانه يصير مسلماً باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله

ماله فلا يكون له ولاية فيهما ولا يصح اسلامه وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة
وليه يعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته بعمل البر صحيحة عنده لانها نفع محض
يحصل بها ثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه من المال لانها تكون بعد الموت
ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت ببر او غيره وسواء
مات قبل البلوغ او بعده لانه ضرر محض لكونه ازالة الملك بطريق التبرع
مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختياره احد الابوين
صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للام الى سبع سنين
او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار
لا يحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه لما روي ان النبي عليه السلام خير غلاماً بين الابوين
ويجاب عنه انه عليه السلام دعا لذلك بتبركه ودعائه عليه السلام اختار ما هو انفع له ولم يوجد

فصل في الامور العارضة

مثله في حق غيره كذا في المبسوط والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه ولهذا نسبه الى السماء لانه
خارج عن قدرة العبد فقدم السماوي على المكتسب لانه اظهر في العارضية لخروجه
عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت في اصل الخلقة
لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امراً عارضاً وهو اي الصغر في اول
احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالاً منه لانه قد يكون للمجنون
تمييز وفرق اخر ان المجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة
الصبي يؤخر العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر عرض على ابويه وابيا
تقع الفرقة ويطالب بالمهر في الحال والفرقة والمطالبة عهدة وليس من اهلها
هو واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فاذا اسلم احدهما
يحكم باسلام المجنون تبعاً وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته فلا فائدة في تأخير
العرض لان المجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار الكلي بالمرأة وهو كونها معلقة
وذا لا يجوز لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من اثار العقل وقد اصاب ضرباً

اي نوع ما من اهلية الاداء لا الاهلية الكاملة لبقاء صباه وهو عذر في سقوطه اي بذلك
العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم والزكوة
وسائر العبادات وكالحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار
وتحتمل الفسخ في الفها فلا تسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان
اصله نفع دائم لم يشرع الزوال فيكون وجوب توحيده تعالى دائما حتى اذا اداه اي الصبي
كان فرضا لا نفلا الا ترى انه اذا امن في صغره لزمه الاحكام التي تترتب على صحة
الايمان من حرمة الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث
من المسلمين وغيرها لا يقال لم لا يجوز ان يكون ايمانه نفلا ويكون نفلا لا فرضا لان
الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو نوع واحد وهو الفرض ووضع عنه
اي ترك الزام الاداء يعني لو اسلم في صغره ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل
مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب الاداء ثانيا واداء جملة الاحكام لما ذكر بعض احكام
الصبي على التفصيل اشار الى حكمه على وجه كلي يعني ان جملتها الامر الكلي في باب الصغير
وحاصل احكامه ان توضع عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيد به
احترازا عن الردة فانها لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار المراد بالعهدة هنا لزوم
ما يوجب التبعة والمؤاخذة ويصح منه اي من الصبي بان يباشر بنفسه ما له اي
للصبي بان يباشر غيره لاجله بلا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه
مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى الترحم
عليه ويشير الى قوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي عن الميراث
بالقتل اي بقتل مورثه عمدا او خطأ هذا تفريع على قوله يوضع عنه ويستحق
ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو والاعتاق فتنعقد بعذر
الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة
لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب عن سؤال مقدر
يرد على قوله فلا يحرم عن الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي

قوله ويحتمل الفسخ الصواب ويحتمل النسخ فتدبر لمحرره

قوله يعني لو اسلم الخ هذه المسئلة ايضا من فروع قوله حتى اذا اداه كانت فرضا فذكرها هنا خصوصها بتصدير يعني ليس كما ينبغي ومعنى قول المص ووضع عنه الاداء انه اسقط عنه التكليف بالايمان يعني في حال الصباء كما يشهد بذلك كلام المص في الشرح عزمي

التبعة تابع كسر يله والتبعة تابعت فتحي وبابعت كسر يله شغول نسنه دركه ايك طلبندن ذي حق اولان كمسنه جاني او لمات وصاحب صراح عاقبت بداسيله وصاحب ترجمة مختار مطلقا كناه اسيله تغير ايتمشلر در بر بر تغيري قصوردن خالي دكلدر وانقولي

الاعتاق صح

عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث
وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة جزاء على الجناية كما في
الحرمان عن الميراث بالقتل بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافيان اهلية الارث
عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله
تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون
وهو آفة تحل الدماغ تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف
في اعضائه يسقط به كل العبادات المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا
ضمان المتلف ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب كما لا يسقط
عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه
لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثة استحسانا لانه اذا لم يمتد
لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء
واما اذا امتد صار كعدم الاداء موديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد
التكرار وهذا الاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن
واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف حتى لو افاق قبل مضي
الشهر بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء
ما مضى وعند محمد وهو ظاهر الرواية وهو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف
على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت
نقصان الدماغ على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن
الحاقه بالعدم كالصبا واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء
فكان معترضا على المحل الكامل لحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء
الحرج كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلوات ان يزيد على يوم وليلة
لكن باعتبار الصلوات عند محمد يعني ما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه
القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق

بالقتل صح

خلافة صح

قوله حتى لو افاق قبل مضي الشهر هذا في حق الصوم والمتعدد او قبل تمام يوم وليلة في حق الصلوة عزمي زاده

اصليا صح

قوله على ما خلق عليه من الضعف قال في التحقيق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ ما حصل في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي والشارح رحمه الله قصد ايجاز هذا الكلام فاخل بالمرام فتدبر عزمي زاده

في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات اكثر من يوم
وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى يصير الصلوات ستا فيدخل
في حد التكرار (وفي الصوم باستغراق الشهر) اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة وما
لم يكن لها نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو يستوعب العذر وظيفة الوقت
الا ان وقت الصلوة يوم وليلة فالكثرة فيها بدخولها في حد التكرار ووقت
الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى
انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة
الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب
عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق
بعد ما اصبح لم يجب لانه لا يلزمه القضاء (وفي الزكوة) اي الامتداد في حق الزكوة (باستغراق الحول)
(وهو الاصح) لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف اقام اكثر
الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل
لانه اقرب الى السقوط (والعته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما
ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا في وجود
اصل العقل مع تمكن خلل فيه ولهذا قال المص (كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى
لا يمنع العته صحة القول والفعل) فيصح عبارته وان لم يجب عليه من كلامه ونحوها كالبيع
مال غيره واعتاق عبد غيره (و) يصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي (لكنه) اي العته (يمنع
العهدة) اي التزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد
عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده ولو باذن الولي
ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي (واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة)
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان
ما استهلكه فانه من العهدة فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة

لان وقت الصلوة

كبعد البلوغ

كالصبي

عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد
والضمان شرع جابرا لما استهلك من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك
صبيا او معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما
يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الشرع فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك
يتوقف على كمال العقل (ويوضع عنه) اي يسقط عن المعتوه (الخطاب كالصبي) حتى
لا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات (ويولى عليه) اي يثبت الولاية
على المعتوه كما يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر فنقصان العقل
مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز (ولا يلي على غيره) اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز
بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره (والنسيان) وهو بديهي فان كل عاقل
يفرق بينه وبين غيره فلا يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون
اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء
وقيل هو جهل ضروري لا يكتسب بما كان يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله
مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن المجنون (وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى)
فان فات صلوة على المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه ويلزمه القضاء
(لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم) فانه غالب فيه لان النفس مائلة طبعا
الى الاكل والشرب (وجب ذلك) نسيان الصوم (والتسمية في الذبيحة) فان ذبح
الحيوان يوجب هيبة وخوفا لنفور الطبع منه وتغير حال البشر فيكثر الغفلة عن
التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه حالته بالخوف (وسلام الناسي في القعدة
الاولى) لانها محل السلام وليس للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى فيكثر
النسيان فيه (يكون عفوا) لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد منه و
(لا يجعل) اي النسيان (عذرا في حقوق العباد) حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه
الضمان (والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز
عن استعمال القدرة) هذا ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه لا اشتباه بل هو

قوله بما كان متعلق بالجهل لمحرره

قوله الاولى اي القعدة مطلقا كذا في العزمي لمحرره

عجز سا

الفترة فاتك چنی زنانک سکونیله ضعف وانکسار معناسنه در

بيانا لاثر النوم فاوجب تاخير الخطاب في حق العمل هذا نتيجة قوله وهو عذر
ومالا يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء او القضاء على تقدير عدم الانتباه و
ينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى بطلت عبارته
في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءة النائم
وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم اي اذا قرا المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته
وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في
الصلوة لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام واذا قهقه النائم لا يكون حدثا وفي الحاكم
والكلام الشواذ يفسد صلوة النائم كلامه واذا قهقه النائم في الصلوة ذكر الحاكم انه
يفسد صلوته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع منه يضعف القوى ولا يزيل الحجا اي العقل
بخلاف الجنون فانه اي الجنون يزيل العقل وهو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عبارته
بل اشد منه اي الاغماء اشد من الجنون في فوت الاختيار لان النوم يمكن ازالته
بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان اي الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او
قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد
فيسقط به الاداء بعد الانتهاء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بما يقصر
عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون
فيسقط القضاء لا في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة يعني امتداده في حق
الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوة عند محمد وباعتبار الساعات
عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي من اغمي عليه في وقت الصلوة كلها لا يجب
عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء ولكنا استحسنا
بحديث علي رضه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي
عليه يوما وليلة فقضى وابن عمر رضه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض فعرفنا
ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصيام نادر فلا يعتبر حتى لو كان
يغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلوة امتداده

اغمي عليه

[Margin: وكذا يمنع — حكم]

امتداده غير نادر فيوجب حرجا والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر
على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة والولاية والقضاء والمالكية للمال وغيرها شرع
جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تع ولم يتاملوا في آياته الدالة على
وحدانيته جازاهم الله تع بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك في الاصل
اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار
في حال البقاء ثابتا بالحكم الشرعي حكما من الاحكام من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء حتى يبقى
العبد رقيقا وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء ثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ
على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج
لزم عليه الخراج به يصير المرء عرضة للتملك اي محلا له ماخوذ من عرضة القصاب
وهي خشبة التي يمسح بسوية يده لا او الابتذال اي التصرف وهو وصف لا يتجزى
اي لا يقبل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير
الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه العقوبات لا يتصور
في البعض الشائع دون البعض واما الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد في النصف
ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع وكذا الاعتاق عندهما
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له في عبد عتق
كله كيلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا والعتق ان
ثبت في الكل يلزم الاثر بدون المؤثر والمؤثر بدون الاثر ان لم يثبت ثابتا
في الكل ويجري العتق ان ثبت في البعض دون الاخر وقال ابو حنيفة ازالة
الملك متجز بالقول لا اسقاط الرق واثبات العتق حتى يتوجه ما قلنا لانا
نقول يتصرف المالك باعتبار ملكه دون الرق اذ الرق شرع عقوبة بالجناية على حق الله
تع وهو شرط لبقاء الملك كالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وزوالا والحيوة
غير مملوكة فكان الاعتاق تصرفا في ازالة ملك المالك والعبد حيث انه مال

ملك المالك

[Margin: وليس لله تعالى فيه شريكه صح — اي ان لم يثبت اصلا عزمي]

متجزوا لانه المالية تكون احق طالهم واسقاطها يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لانا
ان يكون فعل المزيل مما فيا الرق فيسعى العبد عبده في باخ ضمنه كتشرى القريب يكون اعتاقاً
بواسطة التملك لا بدون الواسطة والرق بجامع مالكية المال لقيام المملوكية مالاً فلا يجوز
ان يكون مالكاً للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة فلا يجتمعان في شخص واحد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكاً من حيث انه مال ومالكاً من حيث انه ادمي فلا يتنافيا
لاختلاف الجهة قلنا لو قيل بالملكية من حيث انه ادمي يلزم ان يكون المال مالكاً للمال وذا
لا يجوز لان المالك مستبدل فلا يجوز ان يكون المستبدل مستبدلاً في حالة واحدة وهذا الجواب
ضعيف لانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون ما هو مال مالكاً للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة
اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز وههنا كذلك لان العبد كما ان له جهة المالية
له جهة الادمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل عليه بالاجماع حتى لا يملك
العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها بيتاً واعددتها للوطي
وان اذن لهما المولى بذلك لما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كما لا اعتاق
خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه صار احق بمكاتبه الحرية يداً فيوهم
ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب
حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلاً وان كان باذن المولى لان القدرة من شرائط
وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلاً لان منافعه للمولى وبادائه الحج مع ملكه منافع
اداوه حاصلاً بما هو ملك غيره فلا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب من الصوم
والصلوة لان القدرة التي يحصل بها الصوم وصلوة الفرض ليس للمولى بالاجماع
طـ بخلاف الفقير اذا ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لانه ملك
المال ليس بشرط لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول ولا ينافي مالكية غير المال كا
لنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته اليه لانه لا يملك الانتفاع بامة المولى
وطئاً عند الحاجة كما يملك الانتفاع بمال مولاه اكلاً ولبساً وليس له اهلية ملك
يمين فلا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن

مبتول الحر

لانهما بمنافع البدن والمال وهو
لا يملك شيئاً منهما اما المال
فلما قلنا واما المنافع فلان المعلى
لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة
على ملكه لان ملك الذات علة
ملك الصفات فكانت صح

طـ
وهذا بخلاف الجمعة اذا اداها باذن
المولى حيث يقع عن الفرض لان
الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفاً
عنه ومنافعه لاداء الظهر مستثنى
من حق المولى فكان اداؤه الجمعة
بمنافع مملوكة له فيجوز صح

اذن المولى لان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان
المهر يتعلق برقبته اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به ومالية حق المولى ولهذا لو
اسقط حقه عن ماليته بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته
فعلم منه ان العبد مالك للنكاح فان قلت لو كان مالكاً للنكاح لما ملك المولى
جبره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصيناً لملكه عن الزنا الذي هو سبب
للنقصان وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا بهما ولهذا
لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو
في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
في الدنيا احتراز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الاخرة فان العبد يساوي
الحر فيها لان ابتنائها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان كمال الحال
مبني من الحرية والشرف والرق مبني عن الذل والهوان وبينهما تناف كالذمة اي
صلاحية الايجاب والاستيجاب وبها يمتاز عن سائر الحيوانات فيكون كرامة
والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فانها كرامة لانها من باب السلطنة
والحل اي حل النساء فانه استفراش الحراير وتوسعة طرق الشهوة على
وجه لا يلحقه ملامة كرامة بلا شبهة فانه ينتقص حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وانه
اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة وهي التي توجب
الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم
بالتعرض للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان باسبابه والمقومة بدار اي بالاحراز
بدار الايمان حتى لو اسلم كافر في دار الحرب ثبت له العصمة المؤثمة لا المقومة
حتى لو قتله قاتل يأثم ولم يجب عليه الدية والقصاص والعبد فيه اي في كل واحد
من الايمان والاحراز مثل الحر اما في الايمان فظاهر واما الاحراز بالدار فلانه يلتزم ما يوجب
الاحراز في هذه الدار بان يسلم او التزم عقد الذمة وكل واحد منهما كما ثبت
في حق العبد ايضاً لان العبد تبع لمولاه فيما يثبت في حق المولى يثبت في

وكذا الرق مالك للدم صح

الهوان فحقيقته خور حقير اولق
معنا سنه اسمدر واكي

للعصمة مؤثمة ومقومة

قوله لا يؤثر في عصمة الدم يعني لا ينافي
الرق كمال عصمة الدم
المحرره

بيتم صح

حق العبد حتى صار المولى محرزا بدار الاسلام صار العبد محرزا به وانما يؤثر في قيمته
يعني الرق يوجب نقص قيمة الدم منها فاذا قتل عبد خطأ ووصل قيمته عشرة
الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال
خطر الادمي بكمال المالكية وهي متحققة بالحرية والذكورة لان مالكية المال بالحرية
ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في حق العبد فيكون ناقصا في المحل فيجب
ان ينقص عن الحر قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد
قصاصا عندنا ولا يقتل عند الشافعي لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه
لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة ولا يلزم
عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا تنتقص بدل دمها عن
(لعدم مالكية النكاح في حقها)
دم الذكر لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد
معصومة على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا
ولو اختلت العصمة لما وجب القصاص لان ذلك يوجب شبهة الاباحة
والقصاص لا يجب مع الشبهة والكرامات صفات زائدة لا تتعلق
القصاص بها وقد وجدت المساواة في معنى الاصل الذي ينبني عليه القصاص وصح
امان المأذون هذا اشارة الى جواب اشكال وهو ان يقال لما ثبت ان الولاية
منقطعة بالرق ينبغي ان لا يصح امان المأذون في القتال وهي ولاية فجوابه انه
انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه الامام في
رضخه فبالامان تصرف في حق نفسه اصالة فيلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على
غيره ضمنا لعدم التجزي ولا يسمى هذا ولاية كشاهد رؤية هلال رمضان فانه يصح
في حق نفسه قصدا ثم في حق غيره ضمنا قيدنا بالاذن لان في امان المحجور عن
القتال اختلافا فعند ابي حنيفة لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون مسقطا حق
نفسه وعند محمد والشافعي يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين والامان نصرة
لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان للحربي لا تخف لك عهد الله او

قوله

على اي عن دية الحر عزمي

كما هو كونه متحملا للامانة الله تعالى عزمي

قال الامام

او يقال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا كان
او محجورا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد
كالحر في حق الدم فاقراره صادر ملاقيا حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واما اتلاف
مالية التي هي حق المولى بطريق الضمن والسرقة المستهلكة اي صح اقرار المأذون
بالسرقة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر ولا ضمان عليه لان
القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المسروقة مجازا والقائمة حتى يرد
المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لاقى حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي
المحجور اختلاف يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان
وان كان قائما ان صدقه المولى يقطع ويرد ايضا وان كذبه ففيه اختلاف قال ابو حنيفة
يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه وهو القطع صح في حق مولاه تبعا
وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره تضمن شيئين حقه
وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال محمد لا يقطع ولا يرد
بل يضمن بعد الاعتاق لان اقراره بالمال باطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه و
لا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي
المرض لا ينافي اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى او العباد
والعبادة اي لا ينافي اهلية العبادة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله
حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق بالعبادة ولكنه اي المرض لما كان
سبب الموت بترادف الالام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض من اسباب
العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام
ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة لخلافة الوارث
والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه
والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين كان
المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث

المستهلكة صح

قوله وهو الكسب اي حق نفسه الكسب لمحرره

لان كسب الغير المحجور في نفسه [illegible] للمولى فتأمل محرره

لان ما في يده لمولاه صح

المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله فيكون المرض [illegible]

صحيت ح

وهو الثلثان وحق الورثة وهو قدر الدين اذا اتصل به الموت صار المرض بالموت
مستندا الى اوله اي اول المرض لان علة الحجر مرض الموت واذا اتصل به الموت
صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء
من المرض موجب للآلام كالجراحات المتعاقبة اذا سرت الى الموت فالموت
مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يثبت بالمرض فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث
كالنكاح بمهر المثل فانه يصح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق بما يفضل عن حاجته
الاصلية فيصح في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة ثم ينقض ان احتيج اليه اي
النقض عند تحقق الحاجة بالاتصال بالموت هذا تفريع على قوله واذا اتصل بالموت
يعني لما كان سببية المرض للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف
يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك
فيما يكون الحجر مشكوكا فيه ولا يثبت الحجر بوجوب العوض بمنجزه كل تصرف يحتمل الفسخ
في الحال عملا بما هو الظاهر في الحال وليس فيه فوات حق الغريم والوارث على
تقدير تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت اي كالمدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم بان كان العتق عبدا
في مرض الموت المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على الثلث
يحكم بهذا العتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة
بالحرية من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث
بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ العتق في الحال
لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن
في اليد اي في اليد دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو انه يقال
ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق المريض اذا كان واقعا على حق الغريم
او الوارث موجود في اعتاق الراهن فانه اعتاق عبد تعلق حق المرتهن
به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه والجواب انه يفارق الاثم وجود ما

ومن المحاباة ثم ح

المحاباة عطا فلعق يقال حابيته في البيع محاباة وانقوى

من ماله ح

في ملك اليد ح

في ما ذكرنا ح

ما ذكرتم في اعتاق الراهن وذلك لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق
الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة الاعتاق
مبني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والحيض والنفاس
وهما لا يعدمان الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان
لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط به الصوم لكن الطهارة للصلوة شرط
وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة
الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز
ان يتأدى بهما لولا النص وهو قوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة
ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء الصوم اذا استوعب الشهر
كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يتغير الحكم عليه
كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قلت الجنون يسقط القضاء وان كان
وقوعه في وقت الصوم من النوادر قلنا الجنون يعدم الاهلية اصلا فكان
القياس ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم
يستوعب واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء
فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها
حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا مما فيه تكليف فتبطل الزكوة
وسائر القرب عنه اي عن الميت لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار
فلا يجب اداؤها في التركة خلافا للشافعي بناء على ان الفعل هو المقصود
عندنا في الشرع وعنده هو المال المقصود لا الفعل لو ظفر الفقير بمال الزكوة
كان له ان يأخذ مقدار الزكوة عنده كما في ديون العباد وعندنا ليس له ولاية
الاخذ وانما يبقى عليه الاثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء
في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام
الدنيا واحكام الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها هو الذي في باب

فلا يتغير ح

ضح

التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني ما شرع على العبد لحاجة غيره و
الثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما شرع لحاجته ولكنه لا يصلح لحاجة الميت والموت
ينافي القسم الأول من أحكام الدنيا لأن التكليف يعتمد القدرة وهي منتفية عنه
وإلى هذا القسم أشار بقوله فما فيه تكليف إلى قوله الآثم وإلى الثاني أشار بقوله وما
شرع عليه أي على الميت من الأحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين لأن الأول أن يكون متعلقا
بعين من الأعيان والثاني ما يكون متعلقا بذمته فإن كان حقا متعلقا بالعين بقي ببقائه
كالمرهون والمستأجر والمبيع والوديعة فإن حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق المستأجر
بالمستأجر وكذا في غيرهما والمقصود صاحب الحق هو ذلك العين لأن حوائجه تنقضي
بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه أي ببقاء تلك العين بعد موت من كان العين في يده
ولهذا المعنى كان له أن يأخذه وإن كان الأمر المشروع عليه لحاجة غيره وإن
كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم إليه مال أي إلى الذمة على تأويل المرهون أو ما يؤكد به
الذمم وهو ذمة الكفيل لأن ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لأن الرق
يرجى زواله والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون
انضمام مالية الرقبة والكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الأولى ولهذا أي لأجل أن
ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال أبو ح إن الكفالة بالدين عن الميت المفلس
لا يصح إذا لم يبق كفيل لأن الذمة لما خربت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار
الدين كالساقط في أحكام الدنيا لفوات محله وقد سقطت المطالبة بها هنا
لامتناع المطالبة بالدين إذا لم يبق له مال ولا كفيل يطالب به بخلاف
العبد المحجور يقر بدين ثم يكفل عنه رجل فإنه تصح وإن لم يكن العبد مطالبا به فهذا نقض
على التعليل المذكور وهو أن ما ذكر من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت
المفلس موجود في العبد المحجور المقر بالدين لأنه ضعيف الذمة وغير مطالب
بالدين الذي أقر به فيكون في حكم الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم
صحيحا أشار إلى جوابه بقوله لأن ذمته في حقه كاملة لحياته وعقله والمطالبة

قوله لأن حوائجه تنقضي بالمال والفعل تبع أي ههنا بخلاف القسم الأول فإن الحق فيه الفعل عندنا لمحرره

لا يحتمل

قوله إذا لم يبق كفيل أي إذا لم يوجد أحد ممن كفل عنه في حياته لمحرره

والمطالبة ثابتة أيضا في الجملة إذ يتصور أن يصدقه مولاه أو يعتقه فيطالب به في
الحال فلما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم إذا صحت الكفالة
يؤاخذ الكفيل في الحال وإن كان الأصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لأن تأخير
المطالبة عن الأصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل
فيطالب به في الحال وإنما لا يصح الكفالة عن الميت المفلس لأن الموت لم يشرع
مبرئا عن الدين ولو تبرع إنسان حل الأخذ من المتبرع ولهذا يطالب به في الآخرة اتفاقا
إلا أنه عجز عن المطالبة لإفلاس الميت وعدم قدرته على الأداء والعجز عنها لا يمنع صحة
الكفالة كما الكفالة عن مفلس قال بعض الشارحين ههنا قسم آخر وهو أن يكون
ما شرع عليه لحاجة غيره بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة
ونحوها وللقائل أن يقول لا فائدة فيما ذكر سوى التكرار لأنه بين للبعض حكم بطلان
الزكوة وسائر القربات بالموت قبل هذا وإن كان حقا له أي المشروع لحقه
للميت بقي له أي لأجله ما يقضي به الحاجة ولذلك أي لأجل بقاء ما يقضي به حاجته
بعد موته قدم تجهيزه لأن حاجته إلى التجهيز أقوى من قضاء الدين ثم ديونه ثم قدم
قضاء الدين على الوصية لأن الحاجة إليه أسبق لأنه واجب والوصية تبرع فكان
إسقاط الواجب أهم ثم وصاياه من ثلثه لأن حاجته إليها أقوى من حاجته إلى الميراث
ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا إليه بقوله عم إن تدع ورثتك أغنياء خير
من أن تدعهم عالة يتكففون الناس فيصرف إلى من يتصل به نسبا أي قرابة
أو سببا أي زوجية أو دينا بلا نسب وسبب كعامة المسلمين فيوضع في
بيت المال المقتضي به حوائج المسلمين ولهذا أي ولأجل أن الموت لا ينافي
الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وحاجته إليه لتحصيل الولاء وبدل
الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت المكاتب عن وفاء أي بقيت الكتابة
بعد موت المكاتب عن وفاء وهو أن يترك مالا وافيا ببدل الكتابة لحاجته
إلى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويعتق أولاده المولودون

وما شرع صلة يبطل إلا أن يوصي فيصح من الثلث ح

وسائر القربات بالموت ح

إليه أسبق

أغنياء صح

يتكففون

العالة جمع عائل بمعنى الفقير لمحرره

والقبر ونحو ذلك حالة كونه مستغرق في اخره من حياته والا يتأذى في القبر بتأذي ولده
بتعيير الناس اباه بعقوق ابيه قال عم يتأذى الميت في قبره ما يتأذى به في اهله وقلنا
انه معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج
في العدة لان المالكية شرعت لدفع حاجة المالك والمالك هنا وهو الزوج
محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لان المملوكة
وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت قلنا انها شرعت لقضاء حاجة المالك ولا يقدر
على قضاء حوايجه من المملوك بعد الموت فلا يبقى بعده الا ترى انه لا عدة عليه بعدها
وقال الشافعي يغسلها زوجها كما تغسل زوجها لقوله عم لعايشة لو مت
لغسلتك جوابه ان معنى غسلتك قمت باسباب غسلك والا لا يصلح
لحاجة اي لحاجة الميت كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو الضغن
وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق
اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اولياء الميت من وجه
لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت للميت اولا
ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت
والسبب انعقد للميت لان التلف حيوته وكان ينتفع بحياته اكثر من انتفاع
اوليائه فكانت الجناية واقعة في حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه
لكن الميت لما خرج عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للورثة القائم مقامه على سبيل
الخلافة بمنزلة من قتل مملوكا فقد جعلنا الولاية سلطانا فيصح عفو
المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو ح ان القصاص
غير موروث اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة
لما قلنا وهو ان الغرض درك الثار وذلك يرجع الى الوارث فان قلت
على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وليس كذلك ولو

الضغن

كين و بد ...

الثار انتقام الحق احترى
الضغن كين طوتمق

قوله وهو الضغن قال في المغرب
الثار الحقد ومنه ادرك ثاره اذا
قتل قاتل حميمه والظاهر ان
قوله وتشفي الصدور عطف
على درك الثار في عبارة المتن
كقوله ولابقاء الحيوة على الاولياء
ولو كان عطفه ايضا تكرير اللام
لكان ابعد عن الاشتباه عزمي

اي كاملا

لو عفى احدهم بطل قلنا القصاص واحد لا يتجزى فيثبت لكل واحد كملا
كولاية الانكاح للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للاخر لانه
تصرف في خالص حقه وقال ابو ح للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير واما لا
لا يملك الكبير اذا كان منهم كبير غائب لاحتمال العفو عن الغائب ورجحان جهة
وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ لان فيه ابطال حق الكبير
بالاحتمال وقال القصاص موروثة ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا
واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كان للغائب ان يعيد البينة عند
حضوره ولا يقضي لهما بالقصاص قبل الاعادة بمجلس القاتل حين اقام الحاضر
البينة الى ان يحضر الغائب ويعيد البينة وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى
اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت ومتى
اقام خصم بينة لم يجب اعادتها واذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض
صار موروثا حتى يقضي ديونه منه وينفذ وصاياه لان موجب القتل هو القصاص
لانه اكمل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت لانه مقابل بتفويت حياته الا انه
لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته فاثبتناه للورثة ابتداء لهذا المانع
والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت لعدم المانع
والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب
القصاص للزوجين كما في الدية يعني كما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده
ومنتقلا اليهم من الميت عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على
الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك الثار لان المحبة بالزوجية تكون
مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك
لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية منقطع
بالموت قلنا روي ان رسول الله عم امر الضحاك بان يورث امراة اشيم
من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة وله حكم الاحياء في احكام الآخرة

موروث

استحقاق القصاص لا يثبت ح

اي دينه عزمي

وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية او المظالم وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب باعتبار الطاعات وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه وضع للخروج ومكتسب هذا عطف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهي ما يكون لاختيار العبد في حصوله مدخل وهو ما ذكره المص انواع سبعة الاول الجهل وهو امر مضاد للعلم عند احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الدابة لا توصف بالجهل لعدم احتمال العلم منها عادة وان كان يجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه امر اصلي قال الله تع والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم جعل تركه اكتسابا للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدليل على وحدانية الله تع والمعجزات على رسالة الرسل عم فان انكارهما بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا بوجه ما بقوله في الآخرة لانه ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي لما التزم عقد الذمة دفع جهله عنه عذاب القتل في الدنيا وان لم يرفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تع فاعلا بالاختيار واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا نوع من الجهل دون جهل الكفار ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وانه لم يكن له تاويل بمحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدليل واضح على كون الامام العادل على الحق حتى يضمن العادل اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه بالدليل والجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يوخذ بضمان

قوله او لانه لما كان قادرا على ازالته ... علة لجعله مكتسبا فذكرهما في ... واحد حصوه انا والفاصلة ... ليس كما ينبغي عزمي

للادلة القطعية

قال العادل صح

منه اي عسكري اوله

بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يواخذ اهل الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا قياسا على متروك التسمية ناسيا فانه يخالف لقوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه فهو على جواز بيعها لحديث جابر كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم ايما امراة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر الثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة او في موضع الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه على وفق تصور الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح فانه اي النوع الثاني بقسميه يصلح عذرا وشبهة دارية للحد والكفارة كالمحتجم اي كجهل المحتجم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه علم بقدر ما الاكل بعده لا يلزمه الكفارة لفساد صومه بالحجامة فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة تفسد الصوم فلا يلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكر المص في شرحه ولكن ما ذكره ليس يجري على ظاهره قال شيخ الاسلام ولم يستفت فقيها ولم يبلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تاويله وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد على فتواه فافتاه فاكل بعده عمدا لا تجب الكفارة لان على العامي التقليد للمفتي وان مخطيا ولمن زنى بهذا مثال لموضع الشبهة اي كجهل من زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه لان الاملاك بين الاباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف

قوله ... ذكر في كتاب الصوم اي الصائم لو احتجم فظن ان ذلك فطره ثم اكل متعمدا ... صح

جارية اجنبية فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع
الاملاك متباينة عادة الثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا
وانه اي جهله بالشرائع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم ولم يبلغ اليه الدعوة لا يجب
عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليست بمحل لشهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي
اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوة والصوم وان لم يعلم بوجوبهما
لانه متمكن من السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون له عذرا
ويلحق به اي بجهل من اسلم في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في
حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم الشفيع بالبيع بعد زمان ثبت له
حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت ثبت لها
الخيار وان تعلم بالاعتاق فان المولى قد يستبد به ولا توقف عليه قبل الاخبار
او بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا
لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع وجهل البكر بانكاح المولى
يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب والجد يصح النكاح ويثبت لهما
الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ المولى قد يستبد بالانكاح
وان علما النكاح لا لان ثبوت الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل
الوكيل والماذون بالاطلاق اي بحقيقة جهلهما كجهل من اسلم بدار الحرب يعني اذا
لم يعلما بالوكالة والاذن وتصرفا قبل العلم ببلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما
على الموكل والمولى وضده يعني وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم
بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى لان جهلهما عذر لخفاء الدليل
اذ الموكل والمولى قد يستبدان في التصرف فلا يعلم الوكيل والماذون و
من السكر اي الثاني من العوارض المكتسبة السكر وان كان من مباح يعني حصل
السكر من شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي و
شرب المكره الخمر بالقتل وبقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر

اي وان طال عدم علمها بالاعتاق

الاستبداد الاستقلال

خفاء الدليل

الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني لما كان السكر في هذه الصور بطريق مباح
نزل منزلة الاغماء فجعلناه مانعا صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
اعلم ان فخر الاسلام والمصنف وكثيرا من العلماء ذكروا البنج من امثلة المباح مطلقا
وقاضيخان في شرح الجامع نقلا عن ابي حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بتاثير
البنج في العقل واكله فسكر يقع طلاقه وعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر
من محظور اي من شرب شيء حرام كالخمر والمطبوخ اذ في طبخه ونحوه ما قلنا لا ينافي الخطاب
بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان
في حال السكر فهو المطلوب وهو ان لا يكون منافيا له وان كان في حال الصحو
فكذلك اذ لو كان منافيا يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة لان الحال شرط
فيصير كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وهو فاسد لان اضافة الخطاب
الى حال منافية له لا يجوز بل فيلزمه كل احكام الشرع ويصح عباراته في الطلاق والعتاق
والبيع والشراء والاقرار لا الردة عطف على قوله في الطلاق يعني انه لا يحكم
السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبنى على تبدل الاعتقاد والسكران
غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب الخمر والزنا
لا يحد لان الرجوع من الاقرار بالحدود الخالصة يصح جائز اذ لا مكذب له
وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم
السكر مقام الرجوع وانما قيد الاقرار بالحدود فانه لو زنى في سكره يحد اذا صحى
اذ السكران يؤاخذ بافعاله وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف والقصاص
يؤاخذ بالحد والقود لان الرجوع لا يصح منهما لوجود المكذب والهزل الثالث
من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة اللعب وفي الاصطلاح ما عرفه
المص وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا يصلح له اللفظ استعارة يعني الهزل
عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون صالحا
لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ

اي بعد رفع السكر

احكام

اذ الاخص منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما
والقيد الاخير احتراز عن المجاز وهزلا ايضا لان قوله وما لا يصلح له ان كان معطوفا
على قوله ما لم يوضع كان عليه ان يقول وما لا يصلح له وان كان معطوفا على قوله لم يوضع
كان ينبغي ان يقول ولا يصلح فان قلت التعريف صادق على اطلاق لفظ السبب
على المسبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت
لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد خلوه عن المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو
ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي
اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضى به ولا ينافي الرضا بالمباشرة اي مباشرة ما هزل به
واختيار المباشرة لانه يتلفظ الهازل لا عن رضى واختيار صحيح لكنه غير قاصد
ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط في البيع ابدا من حيث
ان خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع فلا يعدم الرضى بنفس البيع ولكن
بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط
الهزل ان يكون صريحا مشروطا باللسان بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد
فلا يثبت بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما
من البيع هازلا لان يعتقد الناس ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا الحصول
بذكره في العقد والتلجية وهي ان يلجئك ان تاتي امرا باطنه بخلاف ظاهره من الهزل
اعم منهما لان التلجية انما تكون عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح ولهذا
قال فخر الاسلام التلجية هي الهزل فالهزل مع ان كلا منهما ينافي الرضا بالحكم لا ينافي
الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها لما صح النكاح معه وقد قال
عم ثلث جدهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا على الهزل باصل
البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهر العقد بين الناس ولا يكون بينهما عقد
وانفقا على البناء اي اتفقا على ان يبني العقد على تلك المواضعة يفسد البيع لانه
غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري

ووجوب الاحكام

المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم الملك بعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الـ
الفاسدة فان الرضا موجود فيها كالبيع بشرط الخيار ابدا اي صار اتفاقهما
على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع الصحيح ففي
الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقد البيع على
سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انهما لم يحضرهما شيء عند البيع
من البناء على المواضعة والاعراض عنها او اختلفا في البناء والاعراض اي قال احدهما
بنينا عقدنا على المواضعة المتقدمة وقال الاخر عقدنا على سبيل الجد فالعقد
صحيح عند ابي ح لان الصحة هي الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير ولم يوجد اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فمدعي الاعراض متمسك بالاصل
فيكون القول قوله خلافا لهما اي الصاحبين فيحمل اي ابو ح صحة الايجاب اولى
لما ذكرنا ان الصحة هي الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء على ما هو
الظاهر لا يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة
فيترجح ما في السبق الهزل قلنا لا نم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد
مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا وعقلا وان كان ذلك اي
المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة وصورته ان
يتواضع العاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين فيكون الثمن في الباطن
بالف وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن
الفين وان اتفقا في صورة المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء
والاعراض او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيح عنده وعندهما العمل بالمواضعة
واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على
البناء على المواضعة السابقة فالثمن الفان عنده اي عند ابي ح في اصح الروايتين
عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا لكان لا ينفذ العقد لان الالف
الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد كما لو جمع بين حر وعبد

وان اتفقا

موجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد ولهما اي
عرضهما من ذلك في ذكر الالف الذي هزلا به البيعة السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع
فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك
اي الهزل واتفاقهما في الجنس اي جنس العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون
الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض
او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء استحسانا
والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح
بلا تسمية البدل وهما جادان في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد
بالمسمى والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر التسمية
في الاول وجعلا البيع منعقدا بالالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع
منعقدا بمائة دينار انه امكن العمل ثمه بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل
الاول لان اعتبار المواضعة ثم يبقى المسمى بالصلح ثمنا وهو الف فينعقد به
وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود في الالفين واشتراط قبول الا
الالف الاخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين على ان
الثمن الف اذ لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على
ان يعلفه شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل
بالمواضعة مع الجد في اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب
خلو العقد عن الثمن في البيع وهو لا يصح بدون الثمن فيصير المواضعة مع الجد
في الاصل وجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحا ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار
التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمياه في الدنانير وان كان اي الهزل في
الذي لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر
فذلك صحيح والهزل باطل يعني لو دخل الهزل في ما ذكر من الامور يكون لازما
والهزل باطلا بالحديث وهو قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح

قوله حيث اعتبر التسمية في الاول والمواضعة في الثاني لا يخفى ان الصواب العكس بانه يقال حيث اعتبر المواضعة في الاول والتسمية في الثاني فافهم لمحرره

قوله انه امكن العمل ثمه لا يخفى ان ثمه ههنا مقحم لمحرره

النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين وفي
هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة النص وفي البواقي وهو العفو والنذر وغيره
بدلالته لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمرأة على ان
يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان
يتواضع الرجل مع امرأته او مع عبده على ان يعلق طلاقها في العلانية ويكون هزلا
وان كان المال فيه اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعا لا مقصودا بالذات كالنكاح فانه
هزلا باصله اي اصل النكاح بان يتزوج امرأة بالف ولا يكون بينهما نكاح فا
فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء او العوض او عدم حضور
شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها بالفين علانية
ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقد النكاح
بالفين على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لان لهما ولاية الاعراض
عن الهزل وان اتفقا على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة
فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون على سبيل الهزل اي لا يثبت
الا مع الهزل والفرق لابي ح بين البيع والنكاح في هذه الصورة حيث عمل
بالجد في البيع وجعل الالفين كل الثمن وعمل هنا بالمواضعة وابطل الالف الذي
هزلا به وجعل المهر الفا ان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده
ولا يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق فيه وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز بالف عند ابي ح رح في رواية محمد عنه
وقيل بالفين وفي رواية ابي يوسف المهر الفان في الوجهين وجه الرواية الاولى
ان المهر في النكاح تابع ولهذا انصح بدون ذكره ولا يجوز ترجيح جانب الجد
بتصحيح تسميته على الهزل الذي لانه يكون المهر مقصودا بالذات وذلك خلاف
الاصل بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه
ايضا مقصودا فيجب ترجيح الجد بتصحيحه وجه الرواية الثانية قياس النكاح

او عتاقها صح

او الاعراض سابقا

قوله اي فيما لا يحتمل الفسخ فيه ما فيه والظاهر ان يقول فيما دخل فيه الهزل كما قال فيما سيجيء عزمي

المال

بالبيع وان كان ذلك في المجلس اي الهزل في جنس البدل بان تواضعا
على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا
والا اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
يجب مهر المثل اما فيما اذا اتفقا على البناء فيجب مهر المثل بالاجماع دون
المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه
المهر لم يذكر في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر
المثل بخلاف المهر حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية
فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخيرتين ففي رواية محمد
عن ابي ح يجب مهر المثل لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا
فبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي
يوسف يجب المسمى ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيما وقع فيه
الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد وانما كان
المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان هزلا
باصله بان اتفق الزوجان على انهما يجعلان الخلع بمحضر من الناس ويكون
ذلك هزلا واشهدا عليه واتفقا بعد العقد على البناء على انهما بنيا
العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرط في
الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع
تصرف يمين من جانب الزوج فلهذا لا يملك الرجوع قبل القبول
وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل الخيار
لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف الحال عندهما بان
اتفقا على البناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف
على اختيارها سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص ابي

المرأة الطلاق

قوله او بالاعراض لو قال بدله او بعدم حضور شيء لهما لكان الكلام ادق وبالنظر الى قوله الاتي وان اعرضا اه اجلى واوفى فافهم لمحرره

ح في الجامع الصغير في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع والمال لا يجب
الا ان تشاء المرأة الطلاق فيقع ويجب المال عليها للزوج وكذا الهزل لان الهزل
بمنزلة خيار الشرط لكنه في جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث عنده حتى لو شرط الخيار
اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقدير الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف
القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه
من قبيل الاسقاطات والبيع من الاثباتات وان اعرضا اي الزوجان في
الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع الطلاق ووجب المال
عليها اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل باطل في الاصل واما عنده فلان الهزل
باطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عند ابي ح لانه
يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عند الاختلاف
هو يعتبر جانب الايجاب فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز
والاختلاف غير معتبر وان سكتا فهو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما
فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد وان كان الهزل في القدر بان سميا
الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد المخالعة على البناء اي بنائهما
على المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في
الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال اذ المال تابع للخلع وثابت في ضمنه فلا يؤثر
الهزل فيه فان قلت لا نسلم انه تابع لانه مما يكون المال فيه مقصودا ولئن
سلمنا ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان
المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع هذا يؤثر الهزل فيه وان
لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء كان ما تواضعا
عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال فيها وان كان مقصودا بالنسبة الى
العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال بمنزلة
الشرط لوقوعه فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان بالبنة

ما تواضعا ح

تبعا ح

الى العاقدين بحسب مقصودهما وهو حمل الاجتماع لكنه في حق الثبوت اصل
لانه يثبت بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها ولم يقبل
جميع المذكور في العقد لا يقع وعند اتفاقهما على الهزل لا تكون المراة قابلة لجميع
المال فلا يقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض لزم الطلاق ووجب المال
كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وقع الطلاق ووجب المال
اى المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل في الاصل فكذا في المال
تبعا له ووجب المال ههنا اذا اتفقا على البناء ولم يوثر الهزل فيه وكذا اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء بالطريق الاولى واما عنده فلترجيح جانب الجد على ما تقدم
وكذا اذا اختلفا يكون القول قول من يدعي الاعراض اما عنده فكما تقدم واما
عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس بان تواضعا على ان يذكرا في
العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل
حال اى سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او
اختلفا لبطلان الهزل في الخلع عندهما فكذا في المال وعنده ان اتفقا على
الاعراض وجب المسمى لصيرورة الهزل باطلا بالاعراض وان اتفقا على
البناء توقف الطلاق على قبول المراة المسمى لهما اذا اتفقا على البناء
لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول
لمدعي الاعراض لكونه هو الاصل وان كان ذلك اى الهزل في الاقرار
بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في
الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله لان الاقرار يحتمل
الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا و
الهزل بالردة كفر لان التلفظ به هزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل
هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما

يعني تلفظ بكلمة الكفر

انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب بان الهزل في الردة كفر لا بما هزل به اى بلا واسطة
اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل بمعنى لكنه يتلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها
لكونه استخفافا بالدين والسفه وهو الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو
في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة عن التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع
والعقل بالتبذير والاسراف مع قيام حقيقة العقل وعرف المص بقوله وهو خفة
تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب الشرع وان كان اصله مشروعا
كالكرم فانه معطوف على محذوف تقديره وان كان مشروعا باصله كالمواساة
فبقيد التعريف بان مباشرة المحرم مطلقا اى محرم كان سفه وهو اى ذلك
العمل السرف وهو مجاوزة الحد والتبذير وهو تفريق المال اسرافا وفي
هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في الاهلية اى اهلية
الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون مطالبا
بالاحكام كلها ويمنع ماله اى مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه
باعتبار ولاية السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا بمعنى اذا بلغ الانسان سفيها
يمنع ماله عنه باجماع العلماء ويتركه حتى بين كان في يديه بالنص وهو قوله تع
ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اى لا تعطوا الذين يبذرون
اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء لانهم يقومون بها ويتصرفون
فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع المال اليهم
بايناس الرشد بقوله تع فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال
ابو ح اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا
وعشرين سنة يدفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد لكونها مدة يصير الانسان
فيها جدا لان الخطاب لم يوضع فيه ولهذا يقام عليه الحدود ويجب القصاص
مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات فاذا لم يعتبر السفه في دفع الضرر
عن النفس فمن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع اليه ماله ما لم يوجد

قد دفع المال لح

منه الرشد لانه تعالى علق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب الحجر
اصلا اعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كا
كالبيع والاجارات عند ابي ح كان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده
وكذا عندهما فيما لا يبطله الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر
نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق
ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع للعامة لانه اذا
افنا ماله بالتبذير يصير عيالا على المسلمين ويستحق النفقة في بيت المال
والسفر وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد في الخروج الخروج من موضع الاقامة
على قصد السير تركه لشهرته وانه لا ينافي الاهلية وهو العقل والقدرة
البدنية لكنه اي السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا
للمشقة او لا لكونه من اسباب المشقة فاعتبر نفس السفر سببا للرخصة واقيم
مقام المشقة بخلاف المرض حيث لا يتعلق الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما
يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر به الصوم فيؤثر في قصر ذوات
الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام
اخر لا في اسقاطه فيسقط قضاء صح اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور
المختارة الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني
لا يوجب ضرورة مستدعية الى الافطار بحيث يكون المشقة ملجئة اليه
لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح صائما وهو مسافر
او نوى مقيما ثم سافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا يحضره
ما يدعوه الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم
وتحمل مشقة زيادة المرض ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا كان صحيحا
في اول النهار ناويا الصوم ثم مرض حل له الفطر لان المرض امر سماوي لا
اختيار للعبد فيه والمرخص بنفسه للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة

والاحكام لانه لا يخل بشي مما به الاهلية وهو العقل ح

من ايام

قوله وفي تاخير وجوب الصوم فيه ما فيه والصواب وجوب اداء الصوم لان نفس الوجوب يثبت بشهود الشهر لا محالة
عزمي زاده

المشقة بواسطة صومه فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين
المذكورتين وهما نية الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام
السفر المبيح للافطار شبهة فلا يجب الكفارة وان افطر المقيم الذي نوى
الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب الكفارة
تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار
يسقط الكفارة لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة
التي يتعلق بها احكام السفر يثبت بنفس الخروج فيه بعد المصر بالسنة عن
النبي عم فانه كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى السفر واتمام السفر
علة بعد يعني كان القياس ان لا يثبت الاحكام الا بعد تمام السفر مسيرة
ثلثة لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة ترك بالسنة تخفيفا
للرخصة في حق الجمع فلو توقف ثبوت الترخص به على تمام العلة لم يثبت الترخص
في حق الترفيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المفروض والخطأ اي السادس
من العوارض المكتسبة الخطأ وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع
الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح للسقوط حق الله اذا حصل عن
اجتهاد لعدم القصد فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ وسعه لا
لا يكون اثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اي الخاطي
ولا يؤاخذ بحد كما اذا زفت اليه غير امرأته فوطئها لا يجب الحد ولا يصير اثما اثم
الزنا وقصاص كما اذا راى شبحا بعيدا فظنه صيدا فرمى اليه وقتله وكان انسانا
لا يكون اثما اثم القتل العمد ولا يجب عليه القصاص ولم يجعل عذرا في حق
العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف مال انسان
خطأ بان راى شخصا بعيدا فظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان
ووجبت اي بالخطأ الدية لانها من حقوق العباد وبدل المحل لا جزاء الفعل
وصح طلاقه اي طلاق الخاطي كما اذا اراد ان يقول اتغدى فجرى على لسانه

واتمام السفر

الكلمة ح

الترفيه عزيمة جهل وبرك واتى

فظنها امرأته ح

العدوان الظلم

شبحا ح

اقعدي ح

الخاطي ح

انت طالق تقع به الطلاق عندنا وعند الشافعي لا يقع طلاقه قياساً
على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والمخطي عالم
بكلامه غير انه واقع بتقصيره فهو المراد من قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان
حكم الاخرة لا حكم الدنيا الا ترى انه يؤاخذ بالدية والكفارة فوجب ان ينعقد بيعه
اي بيع الخاطي بان اراد ان يقول الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك كذا فقال
المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اي حال صدور الايجاب كان منك خطأ ويكون كبيع
المكره يعني ينعقد فاسداً لان جريان الكلام على لسانه اختياري لا طبعي كجريان
الماء ولما وجد الاختيار ينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضا فيه والاكراه
وهو اخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريد مباشرته
لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اي الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضا اي
رضى المكره ويفسد الاختيار وهو الملجئ اي الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد
باتلاف نفسه او عضو من اعضائه فهو الاكراه الكامل او يعدم الرضى و
لا يفسد الاختيار فهذا هو القسم الثاني مثل الاكراه بالقيد او الحبس مدة
مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا يعدم الرضا
ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اي يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته
او اخيه وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي
الخطاب والاهلية اي كون المكره مخاطباً وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية
تحقق معه عند كونه مكرها ولانه اي المكره عليه متردد بين فرض كاكل الميتة اذا
اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل عوقب
عليه لكونه مباحا بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع القى نفسه الى الهلاك
من غير فائدة اذ ليس فيه قضاء حق الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس
المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كالافطار في الصوم وانه
اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر على لسانه اذا

اذا اكره عليه يرخص له ذلك مع اطمئنان القلب بالتصديق واذا كان
الاكراه ملجئا واعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها في الفرض والرخصة لان
المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر على الامتناع
عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصبره وترك اثمه في الصبر فهي
الفرض وافطار الصائم بالاكراه لا يخلو منهما لانه ان كان مسافرا كان
الافطار عند الاكراه فرضا وان كان مقيما كان رخصة فيه ولم يوجد
في الاكراه ما تساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم والثواب
وعدمهما بمعنى انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب اعلم ان
ما قلنا في الفرض والاباحة والرخصة فيما اذا كان اكثر راي المكره ان الحامل
يوقع ما يوعده واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه مباح ولم يفعل
اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي
الاختيار اي الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره
لبطل الاكراه لان اكراه الانسان على ما لا يكون باختياره لان الشيخ
لا يكره على ان يكون شابا فاذا عارضه اي اختيار المكره اختيار صحيح
وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد
وهو اختيار المكره ان امكن بان يصير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره
حتى يلزمه حكمه ان امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل و
اتلاف المال فالمكره يصلح ان يكون آلة للمكره بان يأخذه ويضرب به
نفسا او مالا فيتلفه والا اي ان لم يكن كالاكراه على الوطي والاكل
بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وجعل المكره مواخذا بفعله في حق الا
الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور يعني في مثل الطلاق والعتاق
ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصلح
فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان القول مما لا ينفسخ كا

يتوقف على الرضا لم يبطل بالكره وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق
والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد واليمين والنذر والظهار و
الايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ويتوقف على القصد
والاختيار دون الرضى بدليل انها لا تبطل بالهزل ولما كان لا يحتمله اى القول الفسخ
ويتوقف على الرضى كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالذي لا يحتمل الفسخ لا انه
ينعقد لعدم الرضى يعني ينعقد فاسدا فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا
او دلالة يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا يصح الاقرار بكلها لان صحتها تعتمد قيام
المخبر به وقد قام دلالة عدمه اى عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا للسيف
عن نفسه لا لوجود المخبر به ثم ان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا
ابني يعتق عند ابي ح مع ان كذبه متيقن فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه
بالاكراه قلت ابو ح اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا
لا يحتمل كلامه ان يكون مجازا عن شئ لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكذبه
راجح لقيام دليله وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه
آلة لغيره بعد مثل الاقوال ح ان الفاعل لا يصلح ان يكون آلة لغيره كالاكل والوطي
فان الانسان في الاكل والوطي لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل
على المكره ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه
لو كان صائما ولا يفسد صوم المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم غيره
لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في
الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون
الآكل وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق
ثم يرجع بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب
الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على المكره ولا يرجع
به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق لان ازالة العبد

الفيء في اصطلاح الفقهاء الرجوع عن الايلاء

العبد نفعت من غير منفعة للمكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال الغير فاكل
فان كان جائعا لا يجب على المكره شئ لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان
شبعانا يجب على المكره قيمته لان منفعة الاكل لم يرجع اليه ولو اكره على اكل مال
الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره جائعا او شبعان لانه اكل طعام
المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه لا يمكنه الاكل عادة
وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه بنفسه
وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل
وههنا لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب وفي طعام نفسه لم يصر
آكلا طعام المكره لانه لا يكون حينئذ المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار
آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره من كان شبعانا لم يحصل له منفعة
الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه والثاني اى القسم الثاني
من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس والمال
فانه يمكن للانسان ان ياخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله
فيجب القصاص على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية على عاقلة
المكره ان كان خطأ ووجب الكفارة ايضا على المكره والحرمات انواع
حرمة لا تنكشف ولا يدخلها رخصة كالزنا بالمراة وفيه فساد الفراش
وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقته لانها
عاجزة عن الكسب وكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مسلم في غير المنكوحة واما
اذا كانت منكوحة الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل
ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا
هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد عن نفسه
عادة فيفضي الى هلاكه فقيد الزنا بالمراة اراد به زنا الرجل بالمراة لان زنا المراة
يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او بالقطع على الزنا يرخص لها وذلك

آكلا

الفاعل فيه صح

دون المكره صح

هر كيمكه مال و عمرى طالب اوله اوچ كره ده صلوات ...
اوچ كره قل هو الله احد سورة سنى اوقوسون اوچ ... صلوات ...
كيوز ... و ... آيتى اوقويس كوكه اوقويس محمد ... صح
اوله باذن الله تعالى ومن ... الله يجعل له مخرجا ... ومن يتوكل
على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره قد جعل الله لكل شيء قدرا

لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع عن الترخص في جانب الرجل لان
نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها وقتل المسلم فانه حرمة
لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف التلف على النفس او العضو والمكره والمكره عليه
بالقتل وهو المقصود بالقتل يعني القاتل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف
التلف سواء فلا يحل للقاتل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في
حكم العدم في حق اباحة قتل المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة
فاذا قتله فكانه قتله بلا اكراه فيأثم ومنه ما يحتمل السقوط اصلا يعني يرفع الحرمة
بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة
هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى وقد
فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه
بالقيد والحبس لا تنتفي الحرمة عن هذه الاشياء ومنه ما لا يحتمل السقوط لكن
يحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة ومنه
ما يحتمل السقوط في الجملة فانها تسقط باذن صاحبه بالتصرف لكنها لم تسقط
بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كاتلاف مال الغير فانه حرام قال الله تعالى
ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز له ان يفعل
ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال فداء للنفس
فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما
الثالث والرابع حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه
لاعزاز الدين اسرع ولاقامة حق الشرع والله اعلم بالصواب
واليه المرجع والماب

حلال الاستعمال صح

كاتلاف مال الغير بعذر صح

الحمد لله الذي وفقنا على اتمامه والصلوة على محمد واله
وصحبه اجمعين قد تم ... [illegible]
[illegible]

موقوف
مالم يرفعه الصحابي الى الرسول صلعم
ومقصوده من تلقاء نفسه

موضوع
ما وضعه بعض الرواة
اختلافا وكذبا

مرفوع
ما رفعه
الى الرسول
من رواه
عنه

مرسل
ما رواه التابعون عن رسول الله
صلعم ولم يذكر اسم الصحابي

ضعيف
ما كان بعض الرواة غير بالغ
في الاتقان الى ان يعتمد
كل الاعتماد

منقطع
ما كان بين الرواة
وبين الرسول
اكثر من الصحابة
والتابعين

غريب
ما تفرد بعض الرواة
ولم يتابعه احد

منكر
ما كان رواته منكرا

لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفارة ايمانكم
اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم كذلك يبين الله لكم آياته
لعلكم تشكرون

٨

قوله احترز بالقيد الاول وهو قول
القائل واطلاق القيد عليه ليس
على ما ينبغى لانه جنس والاجناس
فى التعاريف لا يقال لها قيود بل
هى مقيدات لمحرره
الاولى فى توجيه الاولوية ان يقال
لان الامر قسم من الخاص فى التقسيم
من النظم باعتبار اللغة فى الصيغه
فافهم لمحرره

قوله وفيه رد لمن زعم اه اقول منشاء هذا الزعم عدم الدقة فى
قول ابى حنيفة رحمه الله يجوز القراءة بالفارسية فى الصلوة والاوجه
فالظاهر من سياق هذا الكلام ان القرآن اسم للنظم والمعنى
الا ان الصلوة لما كانت حالة مناجاة العبد مع الرب تع اكتفى
فيها بالركن المقصود اعنى المعنى فقط ومع هذا لم يعتبره مجردا
عن النظم بالكلية بل اقام العبارة الفارسية مقام النظم والحاصل
ان القرآن عند ابى حنيفة رحه اسم للنظم حقيقة او حكما والمعنى
فاين هذا الزعم من ذلك القول على انه رجع عن هذا القول
كما روى نوح بن مريم هكذا فلم يبق لهذا الزعم وجه ووجه الرد عند
العقل سهل وهو ان ذلك الزاعم ان اعتبر فى قرآنية المعنى
المجرد كونه مدلولا عليه بالعبارة الفارسية يلزم بطلان تعريف
القرآن لان الفارسية غير مكتوبة فى المصاحف وان لم يعتبر كذلك
بل اعتبره فى نفسه يلزم جواز الصلوة بدون قراءة القرآن لانه
اسم للنظم حقيقة او حكما والمعنى ومما قررنا ظهر لك ان قول
الشارح رحمه الله لانه يلزم منه احد الامرين اه تعليل للرد وان
ما قاله عزمى زاده فى هذا المقام لا يخلو عن ركاكة تدبر

لمحرره محمود دانيشجى زاده

قوله وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد اعلم ان
كلام الشارح هيهنا لا يلائم سوق المسئلة كما لا يخفى فلنشرح شرحا يشرح
الصدر فنقول يريد ان المصدر الذى يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد
كالمصدر الذى يدل عليه الامر حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة
فمعنى السارق الذى سرق سرقة واحدة فان قيل الحدود تندرئ بالشبهة
وهى موجودة هيهنا اذ الفرد الاعتبارى الذى هو مجموع السرقات
محتمل قلنا لا احتمال لهذا المحتمل هيهنا لانه يؤدى الى ان لا يقطع
يده وان سرق الف مرة الا عند الموت وذا باطل بالاجماع فلا شبهة
اصلا فبالسرقة الواحدة وجب القطع لقوله تع فاقطعوا ايديهما ولما كان
الامر لا يحتمل التكرار فالواجب قطع يد واحدة فالمعنى الذى سرق والتى سرقت
اليمنى او اعم منهما والاولى متعينة بالاجماع وبالسنة قولا وفعلا
وبقراءة ابن مسعود رضه فاقطعوا ايمانهما اذ القراءة تفسر بعضها
بعضا فلم يبق دلالة الآية على قطع اليسرى ولا تناولتها له فان قيل
لم لا يتكرر الحكم اعنى القطع بتكرر سببه اعنى السرقة ويتكرر الجلد بتكرر
الزنا قلنا الفوات المحل وهو اليمنى فى الاول وبقائه وهو البدن
فى الثانى فان قيل فلم يقطع الرجل اليسرى فى المرة الثانية قلنا بالسنة
والاجماع هذا عند الجمهور ائمتنا واما عند الش فهى قلنا احتمل المصدر العدد
لم يتعين وجوب القطع بالسرقة الواحدة لمكان الشبهة وهذا القدر

9

واذا اريد بالوجوب الاباحة والندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق
اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزءه اعلم ان المراد اذا كان حقيقة
فى الوجوب فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما
وضع له وقد ذكر فخر الكلام فى هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخى والجصاص مجاز فيهما
وعند البعض حقيقة فيهما واختاره فخر الكلام هذا وتأويله ان المجاز فى اصطلاحه لفظ
اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه
حقيقة قاصرة والذى يدل على هذا الاصطلاح قوله فى هذا البحث الموضوع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه فى التقدير كانه قاصر لا مغاير اما فى اصطلاح غيره من العلماء
فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزئه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند
فخر الاسلام ولكن يحمل غير الموضوع على المعنى الخارجى بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء
فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف فى تفسير الغيرة فى علم الكلام فحاصل الخلاف
فى هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة والندب أهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقى
والمجازى كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثانى وهو اطلاق اسم الكل على الجزء
توضيح

وموجب الامر عند العامة واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هى الادنى
والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تع
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام
خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك لخوف لقبح التحذير فيكون المامور به
واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة قال الله تعالى
وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة والقضاء والله اعلم بمعنى الحكم
وامر مصدر من غير لفظه والحاصل يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة فالحكم بفعل مطلقا
لا يوجب نفى الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم
ان المراد ما ذكرنا لا الفعل توضيح

٩
من الشبهة بجعل النص مجملا فى الحدود فاحتيج الى البيان بقوله
عليه السلام من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
فحكمه بوجوب القطع بالسرقة الواحدة وبتكرر الحكم بتكرر السبب
الى ان ينفد الاطراف الاربعة انما هو لهذا الحديث ولتناول
الايدى فى اية السرقة لليمنى واليسرى هذا ما تيسر لى من الكلام
فى هذا المقام بتوفيق الله الملك العلام
لمحمود البكشهرى

١٤٢٤٦

بكما على الصحة والروم والعافية

بكما بالعزة ... السعادة

هذا كتاب ابن ملك

عدد ٢٠

بكما بكما على الصحة بالسعادة

وهو بر حروف بودر كه ...

وهو بر حروف بودر كه

منار الانوار شرحى

حروف

اعوذ اعوذ بالله بالله

من

مظهر توفيق رب الرفيق

دعوات ... نموده

مظهر توفيق رب ...